

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E
CIÊNCIAS HUMANAS

FELIPE RAMOS DE CARVALHO PINTO

**REVIVENDO O IMPÉRIO PERSA: nacionalismo, modernização e
discurso histórico em Mohammad Reza Pahlavi (1960-1967)**

Guarulhos
2018

FELIPE RAMOS DE CARVALHO PINTO

**REVIVENDO O IMPÉRIO PERSA: nacionalismo, modernização e
discurso histórico em Mohammad Reza Pahlavi (1960-1967)**

Dissertação apresentada à Universidade
Federal de São Paulo como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre em História.
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Samira Adel Osman

Guarulhos

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Ficha Catalográfica

Pinto, Felipe Ramos de Carvalho

Revivendo o Império Persa: nacionalismo, modernização e discurso histórico em Mohammad Reza Pahlavi (1960-1967) / Felipe Ramos de Carvalho Pinto – Guarulhos, 2018.
217 p.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em História, 2018

Orientadora: Samira Adel Osman.

Título em inglês: Reviving the Persian Empire: nationalism, modernization and historical discourse in Mohammad Reza Pahlavi (1960-1967)

1. Nacionalismo 2. Modernização 3. Usos do Passado 4. Irã 5. Islã I. Osman, Samira Adel. II. Título

FELIPE RAMOS DE CARVALHO PINTO

**REVIVENDO O IMPÉRIO PERSA: nacionalismo, modernização e
discurso histórico em Mohammad Reza Pahlavi (1960-1967)**

Dissertação apresentada à Universidade
Federal de São Paulo como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em História.
Área de concentração: Poder, Cultura e
Saberes

Aprovação: ____/____/____

Prof.^a Dr.^a Samira Adel Osman
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Glaydson José da Silva
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Murilo Sebe Bon Meihy
Universidade Federal do Rio de Janeiro

À memória de Juliany Paiva

AGRADECIMENTOS

A primeiríssima pessoa a quem devo gratidão é a Prof.^a Samira Adel Osman, que vem me orientando desde a graduação, numa trajetória que já passa de meia década. Nunca é demais agradecer a paciência e a confiança da minha orientadora quando o trabalho não seguiu no ritmo esperado e sua direção e encorajamento quando eu não soube o caminho. Sou grato também pelo aprendizado que me proporcionou durante a realização do Programa de Aperfeiçoamento Didático. Além de praticar a arte do ensino, tive a oportunidade de consolidar minha formação com o curso “História do Império Árabe-Islâmico” e revendo, de um outro ponto de vista, seu fantástico curso de “História da Ásia”, que em 2011 tanto me entusiasmou na carreira que escolhi.

Aos meus amigos e colegas da Unifesp, sou grato pelos comentários ao projeto de pesquisa feitos na seriedade das aulas e na descontração das mesas de bar. Em especial, agradeço à Ana Paula Mendonça Gomes, Bruno Tadeu Novato Resende, César Kenzo Nakashima, Marcelo Santos Sousa, Marcos Paulo Amorim dos Santos (adotado!), Claudinei Lodos e Paula Carolina de Andrade Carvalho – os “Filhos de Osman”, como afetuosamente nos chamávamos desde os primeiros dias do mestrado (sem, é claro, o devido conhecimento da nossa orientadora!). Com eles, junto dos professores Adilton Luis Martins e Jorge Lúzio Matos Silva, tive a honra de começar o Laboratório de Estudos Orientais e Asiáticos (LEOA) sob a liderança da Prof.^a Samira, além da companhia inestimável nos últimos três anos.

A pesquisa não teria um começo não fosse pelas críticas provocadoras do Prof. Youssef Alvarenga Cherem no meu trabalho de conclusão de curso da graduação, repetidas na leitura do primeiro capítulo desta dissertação. Ao Prof. Youssef devo as indicações bibliográficas iniciais que me permitiram mergulhar na rica e complexa história iraniana.

A inspiração para uma pesquisa a respeito dos usos do passado na contemporaneidade veio inteiramente dos trabalhos do Prof. Glaydson José da Silva, que já na graduação me mostrou que não fazer “jejum de leitura” é o segredo do trabalho do historiador. As indicações do Prof. Glaydson, do Prof. Adilton na banca de qualificação me foram valiosas, como espero que esteja patente na dissertação. Ao Prof. Murilo Sebe bom Meihy, e novamente ao Prof. Glaydson, agradeço pelos inúmeros comentários, sugestões e especialmente pelas críticas proferidas durante minha defesa.

Foram também muito úteis as sugestões bibliográficas dadas pelas professoras Ana Lúcia Lana Nemi, Mariana Martins Villaça, Muna Omran e Patrícia Teixeira Santos, especialmente no âmbito metodológico. Ao Prof. Jorge, sou grato pela chance de apresentar a pesquisa aos seus alunos no Unifai. Além de me render comentários que muito apreciei, pude

conhecer um pouco do seu trabalho em sala de aula e aprender ouvindo apresentações de seus alunos.

Também devo mencionar os comentários do Prof. Fabiano Fernandes e do colega Gregory Gallo na disciplina de Laboratório de Projetos, bem como as disciplinas de “História da Cultura” e “História da Historiografia” ministrados, respectivamente, pela Prof.^a Mariana Martins Villaça e os professores Antonio Simplicio de Almeida Neto e Janes Jorge. A ampla discussão de conceitos e teorias de história cultural proporcionada nessas disciplinas foram responsáveis pelo refinamento e maturação do projeto.

O curso espetacular “Pan-africanismo e Pan-arabismo” dado pela Prof.^a Patrícia, com quem tive aulas já no primeiro ano de graduação, foi particularmente influente nesta dissertação, ao me abrir os olhos para a necessidade de dar atenção à interação entre fenômenos locais e globais. Foi também neste curso que tive a oportunidade não só de ler “As mil e umas noites mal dormidas”, já indicado pela minha orientadora, como discuti-lo em sala com meus colegas. Devo ao instigante livro do Prof. Murilo muitas das ideias expostas nas páginas que se seguem.

Não posso deixar de mencionar que, direta ou indiretamente, meu trabalho e minha formação têm um pouco de cada um dos professores que tive em uma década de Unifesp. À minha *alma mater*, lugar de tantas memórias e aprendizados, agradeço pela segunda acolhida.

Aos funcionários da Unifesp, especialmente à Rita Cavalcante e ao Erick Dantas, sou grato pela solicitude e pela prestatividade no trato das questões administrativas.

À Mahsa Abdi Bastami, agradeço por arranjar tempo em sua corrida vida de mestranda em Arquitetura na Universidade Islâmica Azad de Qazvin e de atleta para me ensinar persa e tornar possível para mim, por meio de vídeos e fotos, conhecer um pouco do Irã de fora dos livros.

A tarefa de enfrentar um tema de pesquisa para o qual não há (ainda) uma bibliografia extensa em português teria sido ainda mais intimidadora, para não dizer irrealizável, não fosse pela inspiração encontrada no Professor Ubirajara, o meu saudoso avô. Se nisso obtive algum progresso, foi pelos inestimáveis livros deixados pelo velho mestre em sua pequena biblioteca particular, montada ao longo de uma vida com o suado salário de professor em Rio Pomba.

À Infraero, aos meus chefes Walter, Ana e Gislaine, agradeço a dispensa das atividades laborais em momentos chave do percurso, dando-me a oportunidade de me dedicar integralmente ao projeto. À Capes, sou grato pelo financiamento que possibilitou a realização da pesquisa durante dois anos.

Como sempre, meus principais agradecimentos vão para cada um dos membros da

minha crescente e inumerável família, em especial meus pais, irmãos, e avós – pela convivência, pela criação, pelos ensinamentos, pelo incentivo, pela compreensão, pelo amor.

A todos, muito obrigado!

Conhecemos a força da gravidade, mas não suas origens; e para explicar por que nos apegamos aos nossos locais de nascimento, fingimos que somos árvores e falamos de raízes. Olhe debaixo dos seus pés. Você não vai achar projeções nodosas brotando das solas. Raízes, às vezes penso, são um mito conservador, projetado para nos prender em nossos lugares.

Salman Rushdie, *Shame*: a novel (2008, p. 82)

RESUMO

Analisando os livros *Mission for my country* (1961) e *The White Revolution of Iran* (1967), esta dissertação tem como objetivo (1) examinar como Mohammad Reza Pahlavi narra a transformação do Irã, de um império multiétnico e administrativamente descentralizado, num Estado-nação moderno, centralizado e calcado numa noção imaginada de homogeneidade racial e linguística de sua população (2) compreender as transformações nas formas de legitimidade do poder entre a Era Qajar e a Era Pahlavi e nas narrativas que lhes davam sustentação. Quando os Pahlavi romperam com a dualidade religiosa e temporal da autoridade que vigorava sob os Qajares, e o Estado renunciou à jurisprudência clerical como instrumento de legitimação do poder real, o rei se viu na posição de fornecer sua própria narrativa para sancionar a instituição monárquica, cuja centralidade passara a ser contestada. O xiismo duodécimo no século XX continuava, no Irã, a ser o elemento primário de legitimação política. Por outro lado, crescia a noção de que a autoridade só era legítima na medida em que emanasse do “povo iraniano” – uma população ligada a um território de fronteiras definidas, e com uma história compartilhada, cujos contornos eram ainda, entretanto, objeto de disputa -, que precisava recuperar sua antiga glória frente ao avanço predatório das potências ocidentais. No primeiro caso, a sanção vinha pela vontade de Deus. No segundo, pela nação como a forma natural de organização dos seres humanos, estando implícita, neste princípio, sua antiguidade. A síntese realizada pelo xá desses dois princípios era a de que a nação fora unificada pelas mãos do monarca no século VI a.C, que o monarca era instrumento da ação divina, e que a vontade de Deus de unidade da nação só poderia ser mantida com o pulso firme do monarca na sua condução. Sempre que essas condições estivessem presentes, o Irã estaria na vanguarda da civilização. Mas esta narrativa fora buscada na arqueologia, nas fontes bíblicas e nas fontes greco-romanas, bem como no moderno mito de que os “arianos” eram construtores de civilização. Ao fazer esta opção, o xá punha de lado narrativas mais tradicionais, mais populares, e que eram exploradas efetivamente pela oposição. A partir da problemática que aqui apontamos, refletimos também a respeito dos conceitos de “nacionalismo” e “modernização”, contestando teorias que neles veem meramente uma “importação”.

Palavras-chave: Nacionalismo. Modernização. Usos do passado. Irã. Islã

ABSTRACT

By analyzing the books *Mission for my country* (1961) and *The White Revolution of Iran* (1967), this dissertation aims to (1) examine how Mohammad Reza Pahlavi narrates the transformation of Iran from a multiethnic and administratively decentralized empire into a modern nation-state, centered on an imagined notion of racial and linguistic homogeneity of its population (2) understand the transformations in the forms of power legitimacy between the Qajar and the Pahlavi eras and in the narratives that supported them. When the Pahlavis broke up with the duality of religious and temporal authority that prevailed under the Qajars, and the state renounced clerical jurisprudence as an instrument of legitimation of royal power, the king found himself having to provide his own narrative to sanction the monarchic institution, whose centrality was being contested. Twelfth Shiism remained, in the twentieth century Iran, the primary element of political legitimacy. On the other hand, there was a growing notion that authority was legitimate only insofar as it emanated from the "Iranian people" – a population linked to a territory of defined boundaries, and with a shared history, the contours of which were still, in the meantime, being disputed - which had to regain its former glory in the face of the predatory advance of the Western powers. In the first case, the sanction came by the will of God. In the second, by the nation as the natural form of organization of the human beings, its antiquity being implied in this principle. The Shah's own synthesis of these two principles was that the nation was unified by the hands of the monarch in the 6th century BC, that the monarch was an instrument of divine action, and that God's will for the unity of the nation could only be maintained with the monarch's firm grip at its guiding. Whenever these conditions were present, Iran would be at the forefront of civilization. But this narrative had been sought in archaeology, biblical and Greco-Roman sources, as well as in the modern myth that the "Aryans" were builders of civilization. In making this option, the Shah set aside narratives that were more traditional, more popular, and more effectively exploited by the opposition. From the problematics that we point out here, we also reflect on the concepts of "nationalism" and "modernization", contesting theories that see them as merely "imports".

Keywords: Nationalism. Modernization. Uses of the past. Iran. Islam.

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

| | |
|---|-----|
| Figura 1 – Farah Pahlavi e Reza Pahlavi II..... | 82 |
| Figura 2 – Reza Xá e filhos..... | 84 |
| Figura 3 – Mapa do Irã (Pérsia)..... | 110 |
| Figura 4 – Camponesa no Azerbaijão..... | 118 |
| Figura 5 – Cilindro de Ciro..... | 185 |
| Figura 6 – Exércitos iranianos na Europa..... | 195 |
| Figura 7 – Zakhak aterroriza a população do Irã..... | 215 |
| Figura 8 – O sonho de Zakhak e o protesto de Kaveh..... | 216 |
| Figura 9 – A revolta de Kaveh e o fim de Zakhak..... | 217 |

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO..... | 13 |
| 1 PRESENÇA E AUSÊNCIA DOS AQUÊMÊNIDAS NOS DISCURSOS IRANIANOS SOBRE O PASSADO..... | 47 |
| 1.1 Arianos, iranianos, persas e muçulmanos: os Aquemênidas nos debates identitários no Irã do século XX..... | 48 |
| 1.2 Sobre as fontes nativas acerca dos Aquemênidas: amnésia histórica ou olhares diferentes para o passado?..... | 59 |
| 1.3 Reescrevendo o passado: as transformações historiográficas na era sassânida e na Pérsia islâmica..... | 69 |
| 2 NACIONALISMO E MODERNIDADE: A CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO..... | 76 |
| 2.1 Retomando o legado de Reza Xá..... | 81 |
| 2.2 O Estado e a sociedade Qajar segundo Mohammad Reza Pahlavi..... | 89 |
| 2.3 Desenhando fronteiras e redefinindo identidades..... | 107 |
| 3 DA “SOMBRA DE DEUS NA TERRA” À “LUZ DOS ARIANOS”: NARRATIVAS RELIGIOSAS E NARRATIVAS SECULARES NA LEGITIMAÇÃO DA MONARQUIA IRANIANA..... | 127 |
| 3.1 Poder e religião..... | 129 |
| 3.2 Nacionalismo e modernização: ideias “importadas”?..... | 148 |
| 3.3 “Nem fato, nem ficção”: o desenvolvimento das disciplinas modernas e a questão do <i>Shahnameh</i> | 156 |
| 3.4 Arianos do Ocidente e Arianos do Oriente: uma nova síntese mundial..... | 176 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 197 |
| REFERÊNCIAS..... | 206 |
| APÊNDICE A: CRONOLOGIA DE EVENTOS..... | 211 |
| APÊNDICE B: <i>SHAHNAMEH</i> COMO PROPAGANDA NA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL..... | 215 |

INTRODUÇÃO

Antes de analisar *Mission for my country* e *The White Revolution of Iran*, faz-se útil uma discussão das obras publicadas no Brasil a respeito do Irã e a maneira como analisam a era Pahlavi. Isso não implica uma exclusão dos autores estrangeiros do debate. Mas por não haver propriamente uma iranologia brasileira, a bibliografia existente no Brasil ficou à margem de atualizações importantes que vinham acontecendo em países em que este campus de estudos já é consolidado. Enquanto países como Inglaterra e Estados Unidos contam com diversos institutos e inúmeras publicações, entre revistas especializadas e livros cobrindo aspectos da história local desde tempos pré-históricos, a bibliografia brasileira é escassa. Foram feitos trabalhos importantes em programas de mestrado e doutorado, como os de Cherem, *Islã, legitimidade e cultura política: o movimento estudantil no Irã durante o período Khatami (1997-2005)* (2005), Meihy, *Por devoção à república: nação e revolução no Irã entre 1978 e 1988* (2007), e Costa, *A influência dos ulemás xiitas nas transformações políticas ocorridas no Irã durante o século XX* (2013). Mas, até a escrita do presente trabalho, apenas o de Meihy foi publicado.

As obras publicadas no Brasil, tem como característica serem resultado de trabalhos de não-especialistas, ou de autores que, tendo inicialmente o Irã como recorte, migraram para formações mais amplas, atuando no âmbito da História Contemporânea, da Ásia, do Oriente Médio, Relações Internacionais, entre outras denominações. Entre os trabalhos acadêmicos publicados, temos Meihy (2010) e Coggiola (2008). Mas, pelo marco e pela difusão junto ao grande público, também merece consideração o trabalho de Adhirni, jornalista e primeiro correspondente brasileiro no Irã (2014). Todos os trabalhos mencionados têm como recorte o período da República Islâmica, embora enveredem pela era Pahlavi.

O fato de o campo não ter alcançado autonomia no Brasil não impede que não tenhamos contribuições valiosas. Meihy faz comparações importantes entre os discursos de Mohammad Reza Pahlavi e o aiatolá Ruhollah Khomeini, enfatizando as continuidades entre nacionalismo e religião de maneira abrangente. Não apenas não são contraditórios, como a religião frequentemente é um dos elementos que compõem discurso nacionalista, e no Irã o nacionalismo tinha um caráter marcadamente religioso. No nosso levantamento, comparações semelhantes entre os discursos do Xá e do Aiatolá só foram tentadas em 1983, no artigo de Heisley e Trebing para a *Communication Monographs* (HEISEY; TREBING, 1983), – e mesmo assim no âmbito da comunicação e da retórica, e não da história –, e posteriormente em trabalhos como o livro de Ansari sobre nacionalismo no Irã (2012) e o artigo de Merhavy sobre apropriações religiosas de símbolos nacionais da era Pahlavi à República Islâmica

(2015). Trabalhos estrangeiros verdadeiramente dedicados ao nacionalismo iraniano, aos usos do passado, e à era Mohammad Reza Xá passaram a ser publicados apenas alguns anos mais tarde, entre os quais os de Milani (2012), Ansari (2012), Amanat e Vejdani (2012). Milani (2012) escreveu a primeira bibliografia acadêmica de Mohammad Reza Pahlavi. Mas exatamente por não terem continuidade, as publicações brasileiras ficam à margem desses debates, carecendo de atualizações.

A principal crítica que pode ser feita à bibliografia existente no Brasil a respeito do tema, de uma maneira geral, é a de enxergar na dinastia Pahlavi uma mera dinastia "fantoche" do Ocidente - e dos Estados Unidos de maneira particular. De uma maneira geral, os dois monarcas da dinastia Pahlavi são representados como destituídos de uma agenda própria e independente de forças externas. Seus programas de desenvolvimento do aparato estatal são apresentados não como o resultado da demanda de setores da população interna, mas como "importação" de programas desenvolvidos no exterior e implantados num país à força por estadistas que, alheios às reivindicações do povo, faziam valer sua vontade individual com mãos-de-ferro, e com o único propósito de realizar reformas cosméticas com o objetivo de perpetuarem-se no poder enquanto sua família - especialmente Mohammad Reza - levava uma vida luxuosa e desregrada.

Se, para alguns, Reza Xá teve como mérito ao menos fazer uma contraposição em relação às demandas imperiais, o mesmo não acontece com seu sucessor, que usava seu aparato repressor para fazer valer as vontades tanto da Inglaterra quanto dos Estados Unidos. Numa proposição remanescente dos discursos revolucionários de oposição ao xá, a dinastia Pahlavi aparece também como uma espécie de inimiga do Islã e, portanto, dos valores "tradicionais" do Irã. Como resultado, naturaliza-se uma dicotomia entre "nacionalismo secular" (uma imposição estrangeira) e um "nacionalismo islâmico" (visto como mais próximos aos verdadeiros sentimentos e aspirações da população).

Coggiola (2008) explica a ascensão da dinastia Pahlavi ao poder, em 1921, como um golpe amparado pela Inglaterra, que objetivava colocar no poder um governo conservador que instaurasse "lei e ordem" e oferecesse um obstáculo contra a expansão da "revolução soviética", tarefa para a qual a dinastia anterior, Qajar, teria se mostrado ineficaz. Assim, os britânicos apoiaram um levante liderado por duas personagens até então obscuras, um oficial da Brigada Cossaca, Reza Khan, e um "dublê de jornalista e político" chamado Seyed Zia-al-Din Tabataba'i¹, que destronaram os Qajares e compuseram um novo governo. Quatro anos

¹ Junto de Reza Khan, Tabataba'i liderou a ala civil do golpe de Estado de 1921. Conhecido por suas filiações abertamente britânicas, passou a ocupar o cargo de primeiro ministro, mas foi destituído por Reza Khan e exilado alguns meses depois. Tabataba'i só retornou ao Irã após a queda de Reza Xá e tinha boas relações

mais tarde, Reza Khan, que tinha à sua disposição as forças armadas mais modernas do país, voltou-se contra Tabataba'i, derrubando-o e obrigando o Parlamento a nomeá-lo rei da Pérsia, transformando o país numa ditadura e adotando o sobrenome Pahlavi.

Mas as motivações de Reza Khan e Tabataba'i são desconhecidas. Coggiola não esclarece a relação entre o golpe de 1921 e os outros acontecimentos do Oriente Médio que narra no mesmo parágrafo – o fim do domínio do Império Otomano sobre o Oriente Médio com a Primeira Guerra Mundial²; o acordo secreto Sykes-Picot entre França e Inglaterra, de 1916, que visava a repartir o Oriente Médio em zona de influência entre as duas potências findado o domínio otomano e, sobretudo, a transformação do Irã em campo de batalha entre turcos, russos e britânicos. Reza Khan e Tabataba'i aparecem de repente e se aproveitam de um vácuo de poder deixado pelo declínio otomano e pela disputa entre as demais potências, e que teria durado até depois da Primeira Guerra Mundial.

Também, embora Coggiola tenha narrado uma longa trajetória de insatisfação de diversos setores da sociedade com o governo dos Qajares em seu capítulo anterior (“Da Pérsia ao Irã Moderno”), não há em sua narrativa qualquer relação entre os articuladores do golpe e os movimentos anteriores. Ao contrário, a maneira como Coggiola caracteriza Reza Khan e os levantes de massas dos anos anteriores apenas aumentam o abismo que os separam. A característica que mais se ressalta em Reza Khan é sua oposição ao comunismo. Coggiola o introduz na narrativa como um oficial de cavalaria que, “no ano anterior, [...] sufocara uma revolta no Norte, comandada pelo Partido Comunista do Irã”. Ao tomar o poder, é “apoiado nos bastidores pela Inglaterra, interessada sobretudo num governo que “se opusesse à expansão da revolução soviética da vizinha Rússia” (COGGIOLA, 2008, p. 33–34)– expansão

com Mohammad Reza, com o qual teve audiência privadas até sua morte em 1969. Após seu retorno ao Irã, tentou ser primeiro-ministro novamente diversas vezes, com apoio britânico, mas esbarrou na oposição dos Estados Unidos e da União Soviética (ABRAHAMIAN, 2008, p. xxiii).

² De alguma maneira, Coggiola parece imaginar um Irã submetido ao Império Otomano junto de outros povos até o fim da Primeira Guerra Mundial e, portanto, à mesma política imperial que foi aplicada por britânicos e franceses nos ex-territórios de tal império, com assentimento russo. De outra maneira, dificilmente os marcos escolhidos (fim do Império Otomano e Acordo Sykes-Picot) teriam relevância maior para pintar o quadro de “caos” pretendido do que os eventos em próprio território iraniano por volta da mesma época. Antes do golpe de 1921, o Estado estava, para todos os efeitos, falido, como resultado de um longo período de desgastes provocados por uma guerra civil deflagrada com a decisão de Mohammad Ali Shah Qajar de bombardear o recém-implantado parlamento em 1908, amparado por setores internos descontentes com as reformas feitas pelos constitucionalistas e por russos e britânicos, que haviam feito seu próprio “Sykes-Picot” (Convenção Anglo-Russa de 1907), dividindo o território iraniano entre si em zonas de influência; a ocupação russa do norte do Irã em 1911, endossada por britânicos, ostensivamente para assegurar a ordem, mas com o objetivo não declarado de assegurar o cumprimento da convenção; a eclosão da própria Primeira Guerra Mundial, introduzindo novos ocupantes como ingleses, turcos e alemães, e enfraquecendo a autoridade central frente ao poderio das tribos e de projetos de Estado concorrentes; e, coroando o processo, o fiasco do Acordo Anglo-Persa de 1919 negociado entre Curzon e Vossugh al-Dawleh, que entregava concessões de magnitude jamais vista aos ingleses, paralisando a máquina estatal com a polêmica e fazendo com que os próprios ingleses voltassem atrás em seus planos.

que só acontecia da perspectiva inglesa, dada que as incursões soviéticas em Gilan e no Azerbaijão tinham como único objetivo engajar o exército branco que se havia refugiado no país. Posteriormente, derruba um Tabataba'i que tinha, como parte de seu programa, projetos afins aos socialistas, como reforma agrária, reforma política, e o fim do Tratado Anglo-Persa.

Por outro lado, o autor atribui peso à atuação de socialistas nos movimentos de massa do século XIX e do século XX no Irã. Coggiola narra o descontentamento popular contra os Qajares, incapazes de desenvolver uma economia moderna, de resolverem disputas internas e de resistir ao imperialismo ocidental (Inglaterra e Rússia), que impunha perdas territoriais e arrancava concessões atrás de concessões de monarcas corruptos e dispendiosos com extravagâncias, como as concessões a Julius de Reuter³ e as concessões da indústria de tabaco e do petróleo a ingleses. A revolta de Bab e a Revolta do Tabaco, e principalmente a Revolução Constitucionalista de 1905-1911 são exemplos de movimentos revolucionários do período.

A Revolução Constitucionalista começa, segundo Coggiola, com a organização da oposição em sociedades secretas e a distribuição de panfletos convocando as massas para protestos, unindo-se mais a uma ampla gama de setores como progressistas laicos, clérigos e integrantes da corte. Em 1905, aproveitando o momento em que a Rússia se via às voltas com uma guerra contra o Japão e uma revolução e incapaz de interferir a favor do xá, um grande grupo de clérigos e artesãos se refugiou na mesquita real de Teerã, dando início ao levante, reivindicando uma constituição que limitasse o poder do monarca. Segundo Coggiola, os revolucionários acreditavam que a Constituição era o segredo da força contra o imperialismo, exemplo confirmado pela vitória do Japão sobre a Rússia na guerra. A vitoriosa Revolução Constitucionalista fez com que o governo concedesse, de maneira limitada, direitos democráticos – certa liberdade de expressão, de associação e reunião, e, aos comerciantes, de representação no parlamento.

Mas apesar de a primeira fase⁴ se tratar de um movimento de comerciantes e religiosos amparados por setores urbanos pobres, a Revolução Constitucionalista representa também,

³ Direito exclusivo de irrigar fazendas, de gerir as indústrias do país, explorar recursos minerais, expandir estradas de ferro e linhas de bonde e de emitir a moeda nacional iraniana

⁴ Não fica claro se o autor faz uma distinção entre fases do movimento constitucionalista, ou se trata como dois movimentos separados e consecutivos. Ao se referir à “Revolução Constitucionalista Iraniana”, dá a data fixa de 1905; quando se refere ao período de 1906-1911, fala em “movimento *Mashrutiat* (constitucional). As duas afirmações, “o movimento em favor da reforma democrática era dirigido por uma aliança instável de comerciantes (o bazaar) e de instituições religiosas, apoiados por setores das classes urbanas mais pobres” ao se referir à primeira, e “o movimento social-democrata iraniano foi dominado principalmente por tendências afins ao populismo russo” no caso do segundo, dificilmente podem ser sustentadas referindo-se a um mesmo movimento. As diferenças entre ambos os movimentos, ou, em se tratando de fases, como exatamente se operou a passagem da primeira para a segunda, o autor nos deixa sem resposta (COGGIOLA, 2008, p. 28–31).

para o autor, um movimento inaugural no marxismo iraniano: afinal, entre 1906 e 1911, os bolcheviques transcaucasianos tomaram parte no movimento constitucional, e desempenharam um papel importante na difusão do marxismo no Irã. Para o autor, foram justamente “tendências afins ao populismo russo” que dominaram o movimento Constitucionalista. A partir daí até Reza Khan, a narrativa de Coggiola passa a ser a do crescimento e atuação dos socialistas no Irã: o autor discorre sobre o processo de organização partidária no Irã e suas ligações com partidos russos e turcos, destacando sua participação no movimento constitucionalista; a aventura da “República Socialista do Irã”; a solidariedade dos revolucionários russos na luta contra o imperialismo, como a publicação, apoiada por “democracias ocidentais”, de tratados secretos que denunciavam os planos de expansão colonial do czar; as insurreições contra o governo central e a formação de pequenas repúblicas independentes; o fortalecimento dos sindicatos e até mesmo a criação de um “Exército Vermelho da Pérsia”. “Mas”, conclui o autor, “o PC [Partido Comunista] do Irã era fraco e bastante dividido”. E embora tenha obtido vitórias importantes na década de 1920, “um novo governo, na verdade um novo regime político, imporia, na década de 1930, uma derrota duradoura ao ainda numericamente fraco movimento operário” (COGGIOLA, 2008, p. 28–31).

O novo regime político, de Reza Khan, doravante Reza Xá Pahlavi, foi um regime caracterizado pela repressão da religião e pelo estímulo do culto à sua própria personalidade, o que fez, inspirado pelo seu “ídolo Kemal Atatürk, o modernizador da Turquia”, administrando castigos públicos, assim como reprimindo violentamente “separatistas”, baluchis, qashqais e árabes, como quando destruiu o governo semi-autônomo de Xeiuke Khazal no Cuzistão, que gozava da proteção do Reino Unido. Por outro lado, Reza Xá teria ainda tomado uma série de medidas que diminuíram a ingerência estrangeira - exigindo que o nome do país fosse oficialmente chamado de Irã no exterior, usando o nome conhecido pela própria população, revogando a concessão da produção da moeda nacional dada ao Reino Unido e proibindo a venda de terras a estrangeiros – e promoveram o desenvolvimento de uma infraestrutura moderna no país, como “fábricas, portos, hospitais, edifícios, avenidas”, o sistema métrico e instituições como o casamento civil (COGGIOLA, 2008, p. 34–35).

Mas, cabe perguntar, para Coggiola o governo de Reza Xá diminuiu de fato a influência estrangeira dentro do país, ou substituiu uma por outra? Levado por uma mal disfarçada “simpatia pelo nazi-fascismo”, Reza Xá estendeu durante a década de 1930 seu comércio com a Alemanha, que neste momento se tornou o principal fornecedor de equipamentos para a incipiente industrialização da economia iraniana levada a cabo no

período. Com a invasão alemã da União Soviética na Segunda Guerra Mundial e apesar da neutralidade declarada pelo xá, Inglaterra e União Soviética resolvem, em 1941, invadir o Irã para garantir acesso aos recursos e à infraestrutura (petróleo e ferrovia Transiraniana) para nutrir os esforços de guerra, ao mesmo tempo em que impediam que os nazistas se apropriassem do mesmo aparato. É então, com a abdicação de Reza Xá, que um novo personagem entra em cena: seu filho Mohammad Reza.

Para Coggiola, Mohammad Reza Pahlavi escondia ainda menos que o pai sua vontade de impor programas estrangeiros a despeito dos interesses verdadeiros do povo iraniano:

O novo xá permitiu que os ingleses e russos utilizassem a estrada de ferro e mantivessem suas tropas no Irã até o fim da guerra. Mohammed Reza Pahlavi fora educado em Londres e nem sequer falava persa⁵ (*farsi*). Os interesses britânicos no país fizeram que o novo xá se tornasse um verdadeiro *fantoché* dos europeus, realizando suas vontades sem maiores resistências, especialmente na escolha dos primeiros-ministros, os governantes *de facto* no regime iraniano (COGGIOLA, 2008, p. 35, grifos nossos).

⁵ Tratam-se de equívocos do autor que terminam por exagerar a distância entre o monarca e o país que passou a governar. Mohammad Reza recebera parte da sua educação na Suíça, na École Nouvelle de Chailly e posteriormente no Instituto Le Rosey. Cabe lembrar, entretanto, que era comum que as elites de praticamente todo o mundo mandassem seus filhos para serem educados na Europa, e que isso não era exclusividade da dinastia Pahlavi do Irã. O Instituto Le Rosey é descrito por Abbas Milani como “naqueles dias, um refúgio para os filhos de diplomatas afluentes e homens de negócios, ou [nas palavras do ex-aluno Frederick Jacobi citado por Milani] ‘turistas que queriam viajar sem seus filhos barulhentos’” [Le Rosey was, in those days, a haven for the sons of affluent diplomats and businessmen, or “tourists who wanted to travel without their noisy sons.”] (MILANI, 2012, não paginado). O instituto fora responsável pela educação de rebentos de uma larga parcela da realeza e da aristocracia mundial, incluindo Metternichs, Radziwills e Alawiyyas, bem como pelo menos dois alunos americanos para cada não-americano. Em todo caso, Mohammad Reza só fora mandado para o exterior após a concluir sua educação elementar numa escola militar em Teerã. A respeito da afirmação de que Mohammad Reza não falava persa, o equívoco é desfeito em face dos inúmeros discursos feitos pelo monarca no idioma, dos quais um dos mais famosos é o que fez diante da Tumba de Ciro em Pasárgada, durante a comemoração dos 2500 anos do Império Persa em 1971 e transmitido para o mundo todo. Se algum crédito deve ser dado à descrição do próprio Mohammad Reza acerca de sua educação na Europa, o jovem *vali ahd* teve aulas frequentes de persa com um professor enviado especialmente para este fim: “[...] minha vida na escola era em alguns sentidos diferente daquela dos outros meninos. Por um lado, eu tinha que estudar mais, porque além do meu programa acadêmico regular, o senhor Mostashar trabalhava duro comigo a língua persa, uma vez que meu pai sentia que isso era de grande importância [Yet, my life at school was in some ways set apart from that of the other boys. For one thing, I had to study more, because in addition to my regular academic programme, Mr. Mostashar worked me hard on Persian, as my father felt that this was of great importance] (PAHLAVI, 1968, p. 61). Um certo Hasan Ali Mostashar é citado por Kia (KIA, 1998, p. 34) como membro da primeira Academia (Farhangestan), fundada por Reza Xá para a purificação da língua persa. Embora Kia não diga nada a respeito da sua atuação na Academia, caso se trate da mesma pessoa, isso mostra uma intenção de Reza Xá de ensinar ao seu filho uma variante mais “pura” da língua, que estava em processo de invenção naquele momento. Aparentemente Coggiola faz uma pequena confusão entre o príncipe Hamid, filho do último Príncipe da Coroa Qajar, Mohammad Hassan Mirza, exilado no Reino Unido, e Mohammad Reza. Muitos anos antes da invasão aliada e da resignação de Reza Khan, os britânicos consideraram a possibilidade de restauração da dinastia Qajar e Hamid era o herdeiro natural. Entretanto, a ideia fora abandonada porque Hamid era, para todos os efeitos, um cidadão britânico: anos antes, em 1934, o jornal *Evening Standard* havia impresso uma fotografia do príncipe saudando a bandeira britânica, tendo acabado de se alistar na Marinha Real. Em 1941, a ideia fora novamente levantada. Em conversa com Mohammad Hassan Mirza, o diplomata Harold Nicolson perguntou se seu filho Hamid falava persa. “Pas un seul mot” [nem sequer uma palavra] (MILANI, 2012, não paginado). Ansari também menciona o fato como um impedimento para a restauração Qajar, discutida durante algum tempo pelos aliados (ANSARI, 2003, p. 83).

Todo o governo subsequente de Mohammad Reza Xá, assim, é lido por Coggiola sob a perspectiva de um monarca e de uma elite destituídos de vontades, aspirações e principalmente de um programa próprio. O monarca e a corte funcionariam apenas como representantes das políticas imperiais, realizando suas políticas mais sórdidas por procuração. Incompetente, megalomaniaco e corrupto, o Estado era, conforme sua formulação, um mero “guardião armado dos interesses dos países ocidentais industrializados”. A única exceção à regra era quando as pressões imperiais implicavam o que acreditavam ser sustentáculos de seu poder (seu único real objetivo): quando advertido pelo presidente estadunidense Eisenhower de que deveria melhorar as condições da população para evitar o alastramento do comunismo no país, fora ignorado pelo xá. Segundo Coggiola, a advertência punha em xeque a “obsessão” do xá em tornar o país a maior potência bélica da região, obsessão que tinha um único motivo: “como chefe das forças armadas, seu único trunfo para manter-se no poder era o Exército” (COGGIOLA, 2008, p. 40; 67).

A maneira como Coggiola analisa a disputa em torno do petróleo iraniano na década de 1950 exemplifica bem sua leitura do papel do monarca. A exploração do petróleo no Irã era monopólio inglês desde a época dos Qajares, que o vendera a William Knox D’Arcy já em 1901. Sete anos mais tarde, na província iraniana do Cuzistão, foi descoberto petróleo no mesmo momento em que já se operava a construção de estradas de ferro no país, desenvolvimento que criou as condições para que as relações capitalistas no país se consolidassem de vez. Enquanto ingleses, por meio da Anglo-Persian Oil Company (mais tarde Anglo-Iranian Oil Company), mantinham a maior parte dos lucros, estimado em cerca de 200 milhões de libras, uma fração irrisória era dada ao Estado iraniano, que obtinha a quantia de apenas 16 milhões de dólares em comissões diretas. Ainda assim, em 1925⁶, o Estado foi capaz de usar os lucros do petróleo, somado à coleta de impostos, para adotar um programa de proteção da indústria local e dotar empresários de incentivos públicos, financiando assim a criação de diversas indústrias, como de produtos têxteis, alimentícios e materiais para construção, mesmo que estas se concentrassem nas principais cidades (COGGIOLA, 2008, p. 27–29).

Mas se os lucros provenientes do petróleo satisfaziam o limitado programa estatal, o mesmo não acontecia com o povo, em especial os operários. Já na década de 1940, a indústria petroleira dera origem a uma das maiores concentrações de operários do Oriente Médio, e as

⁶ Nesta data já estamos sob governo efetivo de Reza Khan há pelo menos quatro anos, e pelo menos dois sem a presença do último xá Qajar, dado que Ahmad Xá fora para a Europa em 1923, de onde jamais retornou. Reza Khan, que ocupou seu lugar como rei no mesmo ano de 1925, não é mencionado antes do capítulo seguinte, de modo que o leitor tem a impressão de que o governo em questão ainda é Qajar.

condições de vida e de trabalho desses mesmos operários era deplorável. Em Abadan, trabalhadores estavam sujeitos a condições insalubres, sem água encanada, sem eletricidade e recebendo menos de 50 centavos como pagamento (apenas pelos dias trabalhados). A indústria petroleira é cara a Coggiola sobretudo porque, segundo o autor, anos antes fora entre trabalhadores da indústria de petróleo – não a iraniana, nem mesmo dentro do Irã; mas em Baku, então sob domínio czarista, por meio de trabalhadores iranianos empregados nos campos de petróleo – que nascera o primeiro movimento operário iraniano. Nos anos 1940, enquanto o governo de Mohammad Reza Xá aparentemente estava satisfeito com os 16% do lucro que obtinha dos ingleses, que embolsavam o restante, foi também entre operários da indústria de petróleo que nasceu a pressão para a nacionalização do petróleo iraniano (COGGIOLA, 2008, p. 29–30; 38).

A revolta dos operários obteve apoio no parlamento iraniano, cujos membros passaram a propor um acordo mais igualitário com os ingleses. A indisposição dos ingleses em negociar fortaleceu lideranças nacionalistas, que após a desocupação do Irã pelas forças estrangeiras, pressionaram Mohammad Reza Xá a colocar Mohammad Mossadegh – um “líder do grupo parlamentar nacionalista e próximo à hierarquia xiita” - no cargo de primeiro-ministro (COGGIOLA, 2008, p. 38). Por sua vez, contando com um apoio popular que chegava próximo de 100%, Mossadegh nacionalizou o petróleo, iniciando uma crise diplomática com a Grã-Bretanha, agravada por uma conspiração britânica contra Mossadegh. Se sob o governo Truman os Estados Unidos, motivados pela ambição de substituir a Grã-Bretanha como potência na região, davam apoio à nacionalização do petróleo, a vitória de Eisenhower nas eleições presidenciais alterou o jogo: com medo de que o Irã se tornasse um país comunista em meio à turbulência política daqueles anos, o novo presidente passou a pressionar o xá para dar melhores condições de vida para o povo, ao que o xá dera de ombros.

Enquanto isso, Mossadegh se revelaria um verdadeiro traidor das expectativas populares: não apenas não executou a prometida reforma agrária, como proibiu as greves e pôs o partido *Tudeh*⁷ na ilegalidade. Aproveitando a movimentação popular contra

⁷ O *Hezb-e Tudeh*, ou “Partido das Massas”, foi um partido comunista formado apenas um mês após a abdicação de Reza Xá em 1941. Fundado por recém-graduados de universidades europeias de volta ao Irã e por prisioneiros políticos da era Reza Xá liderados por Iraj Iskandari - um príncipe Qajar cujo ramo familiar não era particularmente rico - tinha como objetivo inicial atrair comunistas, patriotas, democratas e constitucionalistas não apenas da sua geração, como da geração anterior. O partido tornou-se verdadeiramente um partido de massas entre 1945 e 1946, atraindo trabalhadores urbanos e da classe média assalariada - especialmente intelectuais - ocupando posições políticas importantes e estabelecendo alianças com outros partidos e movimentos, como *Iran, Jangali* e o Partido Socialista. A pressão do *Tudeh* fez com que o governo promulgasse a primeira lei trabalhista abrangente do Oriente Médio em 1946, com jornada de oito horas, repouso remunerado às sextas-feiras, seis feriados nacionais incluindo o dia Primeiro de Maio, seguro desemprego, proibição do trabalho infantil, direitos dos trabalhadores de organizar sindicatos independentes e salários mínimos calculados com base no preço dos alimentos locais. O partido sofrera

Mossadegh, Estados Unidos e Grã-Bretanha, usando-se de provocadores pagos para fazer atos de vandalismo e subornando a imprensa, expulsaram Mossadegh e mudaram o regime: de uma monarquia parlamentar à moda inglesa, o xá passou a exercer o poder de fato, transformando o país numa verdadeira ditadura monárquica com um parlamento de fachada.

O golpe reverteu a nacionalização do petróleo, embora o Irã tenha conseguido uma fatia mais favorável dos lucros do petróleo, doravante obtendo 50% e o restante do lucro dos ingleses tenha sido dividido com mais sete empresas: cinco americanas, uma holandesa e uma francesa. Iranianos, entretanto, ainda não podiam ocupar cargos no Conselho Diretor da Companhia Nacional Iraniana de Petróleo (nome dado por Mossadegh à Anglo-Iranian; mas que, apesar do nome, mantinha-se sob controle inglês) nem ter acesso aos livros da empresa. A razão, para Coggiola, era que

Os ingleses consideravam um insulto ter que negociar com “nativos ignorantes” e ainda diziam abertamente que a Grã-Bretanha tinha missão civilizadora nos países que dominava. Desumanizavam os colonizados e apenas conviviam com a elite local, submetida a seus interesses, ignorando as péssimas condições de vida a que era submetida a maior parte da população (COGGIOLA, 2008, p. 42)

O golpe também teria dado origem a um governo extremamente sangrento e repressor, com a criação da polícia política do xá, a Savak. Segundo Coggiola, a “Revolução Branca” do xá foi um tipo de “reforma agrária” às avessas, que enriqueceu os donos de terras – que em troca de suas terras receberam compensações generosas e com as quais eram encorajados a investir nas indústrias – e transformou os camponeses numa massa de migrantes que, expropriados de suas terras, transformaram-se em mão de obra barata nas cidades. A essa medida, seguiram-se diversas outras, laicas e ostensivamente “pluralistas”, que visavam “a diminuir o papel do islamismo na vida do reino” (COGGIOLA, 2008, p. 63) e que lhe valeram a alcunha de “inimigo do Islã”: proibiu que mulheres usassem o véu⁸, censurou o clero e publicações religiosas; invadiu uma escola religiosa, matando setenta estudantes; permitiu que os representantes eleitos no Parlamento jurassem sob quaisquer livros religiosos,

revezes ao apoiar a política soviética de exigir concessões de petróleo no norte e de apoiar movimentos autonomistas no Curdistão e no Azerbaijão, o que dividiu comunistas de nacionalistas. Acusando-os de instigar e apoiar separatistas, o governo prendeu e exilou vários de seus líderes, inclusive Iskandari, bem como instigou ataques de tribos contra suas sedes em diversas cidades do sul. Uma tentativa de assassinato fracassada contra o xá em 1949, na verdade cometida por um membro de outro grupo de oposição deu ao governo o pretexto para desferir um golpe contra o partido e erodir sua influência política, declarando lei marcial, tornando-o ilegal, fechando seus jornais, prendendo seus líderes e condenando à morte por ausência os que porventura tivessem conseguido escapar. Foi por meio do *Tudeh* que o Irã conheceu a política de massas, congressos, conferências partidárias, entre outros diversos, o que influenciaria os movimentos políticos posteriores (ABRAHAMIAN, 2008, p. 108–113).

⁸ Cabe lembrar que a medida, embora atribuída por Coggiola a Mohammad Reza Pahlavi, fora na verdade instituída por seu pai (CHEHABI, 1993). A proibição deixou de ser aplicada tão logo Reza Xá abdicou do trono, embora a vestimenta sem véu tenha continuado sendo a preferência das mulheres da elite, e o véu continuasse sendo um obstáculo à ascensão social das mulheres.

em vez de apenas o Alcorão, como mandava a Constituição (COGGIOLA, 2008, p. 44–45); pôs em xeque a importância do passado islâmico, dando ênfase às conquistas da civilização persa antes do advento do Islã, e autoproclamando-se “descendente verdadeiro do ‘Trono do Pavão’ de 2500 anos”⁹; substituiu, em 1976, o calendário lunar islâmico por um calendário solar; dividiu as terras de instituições religiosas e estendeu o direito de voto às mulheres (COGGIOLA, 2008, p. 63–64)¹⁰.

Coggiola toma o cuidado de deixar claro que a ideia de “inimigo do Islã” é um discurso da oposição a respeito do xá; entretanto, não a contesta. As ações da monarquia sempre contrariavam os interesses da população, mais facilmente mobilizada pelo Islã. A proibição do uso do véu fez com que as mulheres não deixassem suas casas; quando o projeto de lei permitindo o juramento sobre outros livros sagrados no Parlamento foi proposto, e sob a convocação dos clérigos de Qom, o povo fez uma greve geral; em reação à proibição clerical de que o povo tomasse parte nas comemorações do ano novo de 1963, e ao aparente acatamento do povo, é contra a população que o exército e a polícia política do xá abrem fogo. Enquanto o povo se organizava nas mesquitas “mediante sermões que denunciavam a maldade do Ocidente e dos valores ocidentais” (COGGIOLA, 2008, p. 45–46; 65), Mohammad Reza investia num agressivo programa de ocidentalização a serviço das potências estrangeiras concomitante ao uso de violência contra a sociedade tradicional (clero e “população”).

As medidas estatais de ataque ao Islã, assim, se contrastam fortemente com a religiosidade do povo, manifesta tanto no apoio destes ao clero, como na popularidade do marxismo “islâmico” de Shariati. Se para o autor a Revolução foi sobretudo uma revolução que teve um caráter de classe, no qual a religião ofereceu um slogan poderoso, os ataques da monarquia ao Islã são lidos da perspectiva de um ataque à população e às suas tradições. Conjuntamente, tratou-se de um ataque das elites contra os movimentos populares, e de um ataque do imperialismo ocidental contra os nativos.

É também aos indivíduos a quem Adghirni (ADGHIRNI, 2014, não paginado), dá destaque. A descrição que Adghirni faz de Reza Khan mistura suas “façanhas” à frente do

⁹ O Trono do Pavão (*Takht-e Tawusi*) na verdade refere-se a dois tronos, ambos de origem mais recente do que o apontado. O primeiro foi um trono trazido por Nader Xá em sua invasão do império Mughal, no século XVIII. O segundo é o “Trono do Sol” (*Takht-e Khorshid*), construído por ordens de Fath Ali Xá Qajar em 1800 e mais tarde chamado de Trono do Pavão (AMANAT, 2001, p. 20; 28).

¹⁰ A substituição do calendário lunar pelo solar foi, na verdade, outra medida adotada pelo seu antecessor Reza Xá e atribuída por Coggiola a Mohammad Reza. Entretanto, a substituição em questão foi do calendário lunar muçulmano por um calendário solar, mas também muçulmano. A medida de 1976 a que Coggiola se refere, de curtíssima duração, teve um outro caráter: ela substituiu o marco de contagem dos anos, colocando a fundação do Império Persa no lugar da Hégira como ano 1.

Estado iraniano à descrição de seus hábitos particulares. Para Adghirni, seu modo de vida – representado como quase tão “tradicional” quanto a “vida tradicional” que suas reformas pretendiam extirpar – contrasta com a ocidentalização que se tornaria o principal mote de seu reinado:

Reza Pahlavi era um homem austero e sem instrução. Seus hábitos de vida simples incluíam dormir no chão, sobre tapetes. Mesmo assim, fez da ocidentalização do país a marca registrada de seu governo.

O xá admirava a força visionária do contemporâneo vizinho turco Mustafá Kemal Atatürk, que construiu um pujante Estado secular sobre os escombros do islâmico Império Otomano, após a Primeira Guerra Mundial. No afã para apagar da Turquia todo rastro do passado religioso, Atatürk aboliu até o alfabeto árabe do idioma turco, substituindo-o por caracteres latinos. Inspirado pelo exemplo turco, Reza Pahlavi declarou guerra aos clérigos e à vida tradicional (ADGHIRNI, 2014, não paginado).

Ainda que fosse, mais uma vez, o “homem forte” do Estado e o protagonista da primeira metade do século XX na narrativa de Adghirni, Reza Xá não possuía, aparentemente, agenda própria que não envolvesse implantar à força modelos desenvolvidos e aperfeiçoados no exterior, nem qualquer vínculo com os movimentos em ebulição no Irã na mesma época. Adghirni menciona a insatisfação do clero e da população contra os Qajares e a Revolução Constitucional de 1906, que pressionou os Qajares a aceitar uma Constituição cujo principal objetivo era frear o poder real, que entregava o país nas mãos de estrangeiros – uma concessão após a outra –, para financiar seu projeto de ocidentalização malsucedido, suas extravagâncias luxuosas, e as consequentes dívidas com os impérios russo e britânico. Mas logo em seguida, Adghirni salta para uma visão internacional dos acontecimentos para explicar a mudança dinástica que se opera na década de 1920. A partilha do Irã em zonas de influência – norte para os russos, litoral do Golfo Pérsico para os britânicos – realizada pela Rússia e pela Inglaterra marca, para Adghirni, um golpe mortal contra as “aspirações de independência e liberdade” da população iraniana, que assim, sai de cena.

A partir deste momento, os únicos atores relevantes são o Reino Unido, a Rússia, e Reza Khan (à exclusão mesmo de Tabataba'i): o Irã fora mergulhado num momento de crise com a invasão de diversas forças estrangeiras durante a Primeira Guerra Mundial. Simultaneamente, assim como nos anos anteriores, Rússia e Reino Unido continuavam disputando o território iraniano: embora a derrubada do czar Nicolau em 1917 tenha aliviado a pressão russa sobre o Irã, o regime bolchevique pretendia conter a expansão do colonialismo britânico exportando a revolução para o subcontinente iraniano, objetivo para o qual o Irã desempenhava um papel estratégico. Por outro lado, o Reino Unido interessava-se sobretudo pelo petróleo iraniano e procurava manter-se presente no local.

A ascensão de Reza Khan em 1921 – não diretamente destituindo os Qajares, como

narrado por Coggiola, mas assumindo o posto de ministro da Guerra e, posteriormente, de primeiro-ministro – é explicada por Adghirni, neste contexto, exclusivamente como um golpe britânico contra os interesses soviéticos no país. O feito é garantido pela “implacável inteligência” de Reza Khan; mas os sujeitos da ação são os britânicos:

A vantagem tática dos soviéticos ruiu em 1921, depois que os britânicos fomentaram um golpe que derrubou o regime constitucional da Pérsia e instalou em seu lugar um comando militar sob as ordens de um oficial de implacável inteligência: Reza Khan. Ocupando o cargo de ministro da Guerra e, em seguida, o de primeiro-ministro, o novo líder conseguiu reagrupar as forças armadas e trouxe estabilidade de volta ao país (ADGHIRNI, 2014, não paginado).

Novamente, as ações do Estado sob Reza Xá são apresentadas sob a ótica de “guerra contra os clérigos”, banindo as roupas tradicionais, para homens e mulheres, de locais públicos e usando a violência para obrigar a população a vestir-se à moda ocidental; acabando com tribunais islâmicos e substituindo-os por um sistema jurídico ocidentalizado; instituindo um ensino público em substituição ao religioso; e, até mesmo, desestimulando procissões xiitas e a peregrinação à Meca. Dentro da mesma ótica de ataque ao clero, Reza Xá lançou o programa “O Despertar da Mulher”, em que “além de vender a ideia do véu e da tradição islâmica como barreiras à evolução social”, incentivou a participação da mulher em esferas às quais não tinham acesso, como nos esportes, na academia, na cultura e nos negócios. As medidas de Reza Xá foram acompanhadas de protestos, “silenciados à bala”, como a manifestação pacífica de religiosos em Mashhad em 1935, deixando centenas de mortos.

Entretanto, ainda que “mestre absoluto no cenário doméstico, Reza Xá era vulnerável à pressão externa”. Assim como em Coggiola, Reza Xá, apesar de levado ao poder pelos ingleses, toma uma postura mais desafiadora em relação às potências imperiais. Questiona a repartição do lucro do petróleo contra os ingleses; muda o nome oficial do país de Pérsia para Irã, usado largamente pela população local e, na opinião de Adghirni, porque reflete melhor a composição multiétnica do país; aproxima-se da Alemanha nazista para contrabalançar as políticas imperiais russas e inglesas; declara-se neutro na Segunda Guerra Mundial e recusa-se a ceder território para bases americanas. Como consequência, é deposto pela Inglaterra e pela Rússia quando estas ocupam o país em 1941, em cujo lugar é colocado seu primogênito “com traços de personalidade melancólica”, Mohammad Reza Xá.

O reinado de Mohammad Reza Xá é analisado por Adghirni como uma continuação das medidas iniciadas pelo seu antecessor, tanto no que se refere à guerra contra as tradições e contra o clero, quanto no fato de o monarca ser o principal agente das mudanças no país. Ao contrário de Coggiola – que também atribui peso às ações unilaterais dos xás, mas para quem

a reação das populações às políticas dos monarcas se constitui numa pressão que determina os principais acontecimentos do país -, a narrativa de Adghirni é inteiramente centrada nas grandes figuras. Tão logo os aliados “reconheceram a independência do Irã”, em 1943, Mohammad Reza “assumiu plenos poderes” e escolheu alinhar o país com o Ocidente durante a Guerra Fria. Após um breve período em que a preponderância do monarca fora ofuscada pela luta a favor da nacionalização do petróleo campeada por Mohammad Mossadegh, o poder absoluto foi devolvido ao monarca num golpe conjunto orquestrado por Grã-Bretanha e Estados Unidos, que destituiu o primeiro-ministro nacionalista. O xá, então, “recuperou plenos poderes e prosseguiu a agenda de alinhamento político e moral ao Ocidente que enfurecia tanto clérigos quanto comunistas e intelectuais”.

Os programas estatais implantados a partir deste momento são obras individuais do xá. Alguns anos depois do golpe de 1953, Mohammad Reza Xá lançou o projeto de uma “Revolução Branca”, bem como um referendo para legitimar seu programa, que previa uma aceleração da “modernização do país de forma pacífica e ordenada”. Adghirni, muito mais simpático ao programa do xá do que os autores que analisamos nesta seção, passa então a pesar os erros e acertos do programa: se o ponto central da “Revolução Branca” era uma reforma agrária para beneficiar os pequenos produtores, acabar com os grandes latifúndios e gerar uma nova base de apoio nos meios rurais, o reduzido tamanho das terras, a dificuldade de obtenção dos créditos e a incapacidade de os camponeses administrarem-nas eficientemente minaram os efeitos esperados; por outro lado, Mohammad Reza Xá aumentou as taxas de alfabetização do país. Assim como o pai, continuou “minando a influência dos religiosos”. Apesar de ter liberado o uso do véu em público, deu direitos políticos às mulheres, deixando que votassem e se candidatassem em eleições locais; no que se refere ao aspecto social, implantou leis que dificultavam a poligamia e equiparavam alguns dos direitos das mulheres aos dos homens, como o direito ao divórcio e disputar a guarda dos filhos e o aumento da idade mínima de casamento para 18 anos. Sob a égide de Mohammad Reza, o Irã tornou-se “um dos lugares mais abertos e tolerantes do Oriente Médio”, em que as mulheres podiam, em centros urbanos como Teerã, andar de minissaia e frequentar bares¹¹.

¹¹ Afirmação de difícil conciliação com a supressão brutal da oposição operada pela SAVAK e pelo Exército, as torturas e assassinatos nos anos que se seguiram ao golpe contra Mossadegh e duraram até o fim da monarquia em 1979. Adghirni faz menção à “brutalidade do regime” e a diversos momentos em que o regime reprime com balas manifestações populares pacíficas, matando literalmente centenas; mas a respeito da mesma brutalidade, diz que “disparou a partir da segunda tentativa de assassinato contra o xá, em 1965”, atenuando-a. É também problemática sua equiparação entre “tolerância” e “minissaia”, que obscurece a violência com que a proibição do véu foi tratada durante a era Pahlavi. Reza Xá, buscando dar ao país uma imagem “moderna”. O discurso de que o véu significava a opressão e a reclusão das mulheres foi defendido por ambos os Pahlavi, e com resultados desastrosos. Reza Xá tomou uma postura mais agressiva; proibiu o uso do véu pelas mulheres e punia oficiais que estivessem em companhia de mulheres desveladas.

Mas Adghirni não atribui apenas avanços a Mohammad Reza Xá, dado que, durante seu reinado, “uma miséria aterradora ainda assolava o Irã”, situação piorada pelo hiperaquecimento da economia na década de 1970 e a consequente inflação, ao passo em que a cadeia produtiva era entravada por deficiências infraestruturais. Concomitantemente, o regime esbanjava recursos com a compra de equipamentos militares dos Estados Unidos e promovia ações que, aos olhos do povo em miséria, pareciam imorais. A Comemoração dos 2500 anos do Império Persa foi um dos principais marcos do ódio popular contra o xá:

[...] a colossal festa de luxo e ostentação para comemorar os 2.500 anos de fundação do Império Persa, nas ruínas de Persépolis, no sul do Irã. Regada a quantidades colossais de álcool, a balada durou três dias e reuniu centenas de reis e governantes do mundo todo. Foi registrada no *Livro dos recordes* como o mais longo banquete da Era Moderna. Os hóspedes dormiam em suntuosas tendas no estilo persa tradicional, construídas ao lado das ruínas. Exibindo imagens do ambiente repleto de mulheres sem véu, a TV estatal descrevia o evento como uma grande festa da nação iraniana. Mas o povo foi proibido até de chegar perto do local. Na mesma época, uma miséria aterradora ainda assolava o Irã. Khomeini chamou a celebração de “festival do demônio” (ADGHIRNI, 2014, não paginado).

Em reação, um amplo movimento de massas, formado pela “interação espontânea de uma ampla gama de forças políticas, algumas com ideologias antagônicas”, levantou-se contra

Funcionários eram obrigados a levar suas mulheres para eventos públicos, e deviam comparecer desveladas, ainda que contra a sua vontade. Salvo por mulheres das elites urbanas – que chegavam a reivindicar a proibição – e por mulheres de tribos em que o véu não era uma prática observada, a obrigatoriedade do abandono do véu encontrou oposição tanto de setores mais conservadores da sociedade, como o clero, quanto pela maioria das mulheres em pequenas cidades e âmbitos rurais. Ao contrário do discurso oficial, as mulheres tinham uma participação econômica ativa na sociedade. Algumas escolas eram dirigidas por mulheres e meninos e meninas prepubescentes frequentemente estudavam juntos na mesma classe. Muitas mulheres eram comerciantes. Reza Xá fez o possível para proibir o uso do véu pelas mulheres em quaisquer situações cotidianas – entrar em lojas, cinemas, banhos públicos, dirigir carros ou viajar em carroças, e até mesmo de entrar no santuário do Imam Reza em Mashhad. Como se isso não bastasse, proibiu prostitutas de se desvelarem, num movimento que foi interpretado como uma tentativa de associar o véu ao pecado. Mulheres que desobedecessem tinham seus véus arrancados em público por guardas. Mulheres que obedecessem, por outro lado, expunham-se a agressões da população. Ao contrário da “integração” das mulheres à sociedade, o desvelamento teve justamente o efeito contrário. Tanto por sentirem-se expostas quanto por medo da violência, muitas mulheres passaram a preferir ficar reclusas em casa (CHEHABI, 1993; HOODFAR, [S.d.]). Em seu reinado, Mohammad Reza fazia vista grossa ao uso do véu, ainda em tese proibido, e comemorava tanto o fato de mulheres da sua família terem sido as primeiras a aparecerem desveladas em funções oficiais, quanto o fato de o Irã ter sido o segundo país islâmico a abolir o véu, depois da Turquia (PAHLAVI, 1968, p. 230–231). Hoodfar argumenta que a identificação do véu como instrumento de opressão é um erro, na medida em que velar-se é uma experiência polissêmica, podendo ir de uma simples peça de vestuário até um potente símbolo de identidade. Mulheres muçulmanas usam o véu para marcar sua identidade religiosa, cultural (sobretudo em países em que são minoria), de gênero, ou até mesmo por questões estéticas. O que deve ser visto como um marco de “liberdade” ou “abertura”, não é o uso do véu ou minissaia. É a liberdade de mulheres decidirem por elas mesmas como apresentar seus corpos (HOODFAR, [S.d.]). É também digno de nota que a visão da moda europeia como “moderna” não implicava que “moderno”, para os Pahlavi e para as elites que as apoiavam, fosse sinônimo de ser “ocidental”. A modernidade era entendida como um atributo universal, ao qual todas as nações poderiam aspirar, e implicava a superação de um passado “obscurantista”, dominado pela “superstição” e pela tirania, e da superação das divisões étnicas, linguísticas, familiares e sectárias por uma consciência nacional. Uma origem aquemênida ou sassânida para as roupas “modernas” chegou a ser inventada já no século XIX, quando o xá Mohammad Qajar (1834-1848) argumentara que os novos uniformes militares eram adaptados de uniformes antigos vistos nas paredes de Persépolis (CHEHABI, 1993, p. 223–224).

a instituição monárquica, derrubando-a. Mas foram enganados pelo líder do movimento, o religioso aiatolá Ruhollah Khomeini:

Mas o apoio quase unânime à Revolução Iraniana esvaiu-se tão logo a população percebeu que o aiatolá Khomeini não queria acelerar, mas recuar do caminho em direção ao progresso. Na contramão da ideologia iluminista que marcou revolucionários franceses, russos e até egípcios, o novo regime no Irã enterrou a modernidade e ressuscitou o idílio de um governo divino. Criou-se um regime atípico, autoritário, com elementos republicanos. Um modelo impossível de exportar, mas que nasceu com a ideia de ser exportado (ADGHIRNI, 2014, não paginado)

Embora Adghirni trate dos excessos do xá, como o luxo e a ostentação da corte, os vultuosos gastos com armamentos e a violenta repressão de manifestações pacíficas, a comparação entre as descrições do Irã monárquico e o Irã pós-revolucionário feitas pelo autor terminam por lançar uma luz positiva sobre os feitos do xá. Se “o novo regime no Irã enterrou a modernidade”, foi porque, apesar de todos os seus excessos, os monarcas anteriores são representados como agentes da modernidade. Mas exceto pela maneira como cada autor valora as ações dos monarcas, seus papéis nas narrativas de Adghirni e Coggiola não se diferenciam substancialmente. Seja o tirano que dera ordens aos soldados para “atirar à vontade e matar” nas manifestações (COGGIOLA, 2008, p. 76), seja o “ditador ocidentalizado” que entretanto tornou o Irã “um dos lugares mais abertos e tolerantes do Oriente Médio”, ambos são semelhantes porque tomam unilateralmente medidas antagônicas contra o povo e a sociedade tradicional, que não faz mais do que reagir a elas; seja para manter-se no poder ou por um desejo genuíno de promover o progresso, ambos promovem um programa de reformas centralizador, secular e notavelmente anti-islâmico. É neste sentido que a “abolição do calendário islâmico” também é lida: “continuava a corrida frenética para tentar transformar o Irã num país secular e com modos ocidentais” (ADGHIRNI, 2014, não paginado). Também aqui, a proximidade entre estrangeiros e os Pahlavi é notada: a corte do xá era cercada de assessores, diplomatas, amigos e consultores ocidentais; por volta de 50 mil estadunidenses moravam na capital no fim da década de 1970, em sua maioria ligados a empresas de defesa e engenharia e contavam com uma infraestrutura própria, composta por condomínios, escolas e igrejas, e atuavam com liberdade no país. A diferença é que, para Adghirni, longe de denotar a subserviência dos Pahlavi aos interesses imperialistas americanos¹², o problema é que a coincidência entre sua presença, influência e liberdade de

¹² Para Adghirni, a proximidade com os americanos é sobretudo uma iniciativa do xá, ao passo que entre os próprios americanos não havia consenso. Predominava a opinião favorável às “frenéticas aquisições de equipamento militar americano” pelo xá, dado que os EUA enriqueciam com a venda das armas e fortaleciam uma frente contra a União Soviética no Oriente Médio. Entretanto, dentro do Departamento de Estado havia pelo menos uma voz dissonante, de William R. Polk, que avisava seu governo do perigo de que os excessos armamentistas do xá pudessem provocar os soviéticos (ADGHIRNI, 2014, não paginado).

atuação e os excessos do regime “acirrava ainda mais a contrariedade dos conservadores”, bem como “esquerdistas anti-imperialistas e intelectuais”.

O único a analisar o programa de reformas sob a ótica da monarquia entre os autores é Murilo Sebe bon Meihy (2010). Em seu livro, a principal preocupação é entender os principais elementos discursivos mobilizados na criação da República Islâmica do Irã, articulados com mais força pelo aiatolá Ruhollah Khomeini, e sua maturação após a revolução – com a necessidade de adequar-se a um Estado e a um território e solidificar sua hegemonia por meio de concessões a outros grupos que participaram do processo revolucionário, como liberais e socialistas, de responder a ameaças externas como a invasão iraquiana e a tensões com o Ocidente não apenas no plano interno, como também no restante do Mundo Islâmico –, compreendendo-os não como uma reação à modernidade, como querem algumas análises, mas como uma proposta alternativa de modernidade e de nação àquela implantada pelos monarcas anteriores e considerada legítima pelo Ocidente. Justamente para entender o embate entre projetos de nações concorrentes que ajudará a dar forma ao projeto khomeinista, vitorioso após a Revolução, Meihy dedica algumas páginas ao estudo de *The White Revolution of Iran*, de autoria atribuída a Mohammad Reza Pahlavi.

O autor atribui um papel menor, em relação a Coggiola e a Adghirni, à participação inglesa no golpe contra a dinastia Qajar. Em vez de articuladores do golpe que usam o gênio militar de Reza Khan como instrumento para fazer valer seus interesses imperiais, os ingleses aparecem entre seus apoiadores, entre os quais se encontravam setores internos. É também apenas Meihy que aponta uma conexão entre os movimentos de contestação aos Qajares, como a Revolta do Tabaco e a Revolução Constitucionalista, e o movimento liderado por Reza Khan, que levou à sua derrocada. Reza Khan, então oficial da Brigada Cossaca, foi levado ao poder num movimento que contou com a participação de mulás e bazaaris, os mesmos grupos que teriam levado a revoltas contra as concessões de privilégios aos impérios russo e britânico feitas pelos Qajares para conseguirem se manter no poder.

Por outro lado, sua narrativa também é centrada nas realizações de Reza Xá, ressaltando as reformas judiciárias, os códigos de vestimenta, e a mudança de nome do país de Pérsia para Irã. De modo semelhante o elemento estrangeiro das reformas é ressaltado: Reza Xá as fez “simpático às reformas laicizantes e modernizadoras promovidas na Turquia por Mustafá Kemal, o Atatürk”, além de ser “admirador declarado do nazismo”. A eficácia das reformas propostas é contestada por Meihy, dado que, “não concretizaram nenhuma mudança social significativa”. Reza Xá, assim, aparece como um monarca cujo esforço máximo consistia em centralizar o poder em suas mãos, independentemente dos resultados práticos das

reformas que propunha. Seu projeto de nação se baseava numa tentativa de dominação do Estado, entrando assim em colisão com outras esferas de poder na sociedade, entre as quais Meihy destaca o clero, tratado com especial violência (MEIHY, 2007, p. 31–32).

Da mesma forma que os outros autores, temos a oposição povo *versus* monarca, ilustrada por “narrativas folclóricas que descreviam atitudes intempestivas e autoritárias do Xá [...] comuns entre a população iraniana”. A anedota escolhida como exemplo, segundo a qual um Reza Xá encolerizado teria defenestrado um ministro de Estado devido ao seu atraso, reforça a construção de um monarca disposto a exercer seu domínio sobre cada pormenor do aparelho estatal e, por meio dele, a sociedade. É verdade que Meihy põe em suspensão o julgamento a respeito da veracidade dessas histórias. Mas se o autor as descarta como folclóricas, a mensagem por elas veiculada – a microgestão violenta da nação pelo monarca, realizada a despeito dos interesses de quaisquer de seus setores – por elas é carregada adiante em seu argumento: “*o controle de Reza Xá sobre a nação moderna* que tentava construir resistiu até a década de 1940”, quando, em meio à Segunda Guerra Mundial, o país foi invadido pelos aliados (MEIHY, 2007, p. 31–32).

As rédeas do Estado também são entregues ao seu sucessor, Mohammad Reza Xá. Ao contrário de seu pai, que exercia um poder constante sobre a sociedade, a responsabilidade pelo governo efetivo é delegada aos estrangeiros – desta vez, americanos:

Educado em instituições de ensino ocidentais e habituado a um estilo de vida luxuoso e boêmio, [Mohammad] Reza Pahlavi trocava suas reuniões governamentais por sessões de jogatina regadas ao mimo de lindas mulheres. Enquanto o Xá se divertia, os Estados Unidos e a Inglaterra transformavam o Irã em um dos maiores produtores de petróleo do mundo (MEIHY, 2007, p. 33).

Mohammad Reza Xá é assim não apenas despreparado para governar, mas também desinteressado em colocar-se de fato à frente do Estado. A queda de Reza Xá e a reação popular, esperando mudanças e temerosos da continuação da opressão sob o novo xá, punha em risco a posição de Mohammad Reza Pahlavi. Mas, se o rei recém-empossado estava disposto a fazer reformas para manter-se no trono, dando maior margem de atuação ao parlamento e pondo fim temporário ao processo centralizador iniciado pelo pai, o fazia tão somente para preservar um estilo de vida alheio aos rumos da nação. Reza Xá forçava programas estrangeiros goela abaixo da população. Seu sucessor ia mais além: ele entregava de bom grado estruturas-chave do Estado nas mãos americanas. O “Plano de Sete Anos” iraniano, nome dado a dois planos de desenvolvimento que se tornaram carro-chefe do Estado entre o fim dos anos 1940 e início dos anos 1960, que só levava a mais corrupção e a uma forte reação popular, foi obra dos “consultores ocidentais” do xá (MEIHY, 2007, p. 33–34).

É também da ótica do confronto entre nacionalismo iraniano e intervenção ocidental que Meihy explica as disputas entre o xá, Mossaddegh e os britânicos na década de 1950. Foi contra a “parceria do Irã com o Ocidente nas questões referentes à principal riqueza do país, o petróleo”, que Mohammad Mossaddegh se pôs à frente do movimento pela nacionalização do petróleo, logrando tirar o xá da cena política, antes de perder aliados e apoio popular. O confronto entre os ocidentais e Mossaddegh, e o consequente golpe de 1953 executado por britânicos e estadunidenses para tirar o primeiro-ministro do país, teve como resultado o retorno de Mohammad Reza ao cenário político. Mas ainda que o monarca pudesse “exercer seu poder plenamente”, a consequência direta do golpe apontada por Meihy é “o crescimento da influência dos Estados Unidos nas questões nacionais iranianas” (MEIHY, 2007, p. 34). A “Operação Ajax”, nome estadunidense pelo qual a operação ficara conhecida (também chamado de “Operação Pontapé” pelos britânicos, ou golpe de 28 de *mordad*¹³ pelos iranianos), levou assim não apenas a uma espécie de restauração do poderio americano, brevemente interrompido por um primeiro-ministro nacionalista, mas à sua radicalização.

O exercício pleno do poder pelo monarca teria visado assim, após 1953, a garantir a continuidade dos interesses americanos no Irã. Por um lado, sufocava a oposição por meio de uma polícia política recém-implantada, a SAVAK¹⁴, treinada pelos serviços secretos dos Estados Unidos e de Israel. Por outro, e financiado pelos Estados Unidos, Mohammad Reza lançava um programa de reformas conhecido como “Revolução Branca”, cuja intenção era ao mesmo tempo melhorar sua imagem pública e atender à exortação do governo Kennedy, que por sua vez se preocupava em apaziguar descontentamentos populares que pudessem se desenvolver em tendências comunistas.

A alienação entre o projeto e as aspirações populares é ressaltada por Meihy:

Em seus variados aspectos, os termos da Revolução Branca revelavam a ambição do Xá de inserir seu país no hall das grandes potências ocidentais, *impondo* ao povo iraniano um modelo de nação moderna, laica e comprometida com os padrões de desenvolvimento capitalista (MEIHY, 2007, p. 35, grifo nosso).

Consequentemente, o problema do xá em *The White Revolution of Iran* é visto pelo autor como o de dissuadir a população de que seu projeto era importado. Tratava-se, afinal, de um programa que era uma “reprodução do modelo de ação construído pelo Ocidente”. Para Meihy, o que mostra que a “Revolução Branca” era importada é sobretudo seu caráter pretensamente liberal:

¹³ *Mordad* (مرداد) é o nome do quinto mês do calendário adotado no Irã. A data do evento, 28 de mordad de 1332, corresponde a 19 de agosto de 1953 no calendário gregoriano.

¹⁴ Acrônimo de *Sazeman-e Etela'at va Amniyat-e Keshvar*, ou “Organização de Inteligência e Segurança Nacional”.

A idéia de nação construída no país por Reza Pahlavi consagra a perspectiva ocidental de que a aplicação desse projeto nacional compete ao Estado e à iniciativa privada (inclusive estrangeira). Não bastava recriar uma nação, era preciso erguer uma nação “avançada” (MEIHY, 2007, p. 43)

Entre os autores, é Meihy quem nota o uso constante do aparato discursivo não apenas secular, mas também religioso da parte do monarca. Porém, em seu entendimento, o nacionalismo e a religiosidade a que Mohammad Reza recorre em seus escritos são meramente artifícios discursivos que visam a encobrir seu verdadeiro projeto, liberal e ocidental. Ao recorrer à tradição “monárquica-imperial”, por um lado, e à “matriz espiritual islâmica”, por outro, o xá pretendia convencer seus súditos de que a submissão dos súditos a um líder único – o monarca – era uma tradição nacional, e que apenas este líder seria capaz de guiar a nação em direção ao progresso. A ideia de submissão a um líder único, à exclusão de instituições políticas mais novas, como o parlamento, se baseava tanto no passado tanto secular quanto religioso. No que diz respeito ao passado “secular”, o xá apela para a antiguidade da monarquia iraniana, como uma instituição que sobreviveu ao jugo do tempo, e o papel histórico do monarca como “líder” e “professor” da nação. Mas, ao mesmo tempo, o monarca tem seu papel sacralizado por referências ao Islã: o xá é uma figura capaz de operar “milagres políticos” e revoluções “sem derramamentos de sangue” – apesar da atuação sangrenta da SAVAK e do exército sufocando manifestações e prendendo e torturando membros da oposição, como lembrado por Meihy. Igualmente, o monarca explorava a crença no Décimo Segundo Imam para reforçar a concentração dos poderes num único indivíduo. O próprio rei seria responsável por preparar a nação para o retorno do *Imam* oculto (MEIHY, 2007, p. 36–39).

O vínculo do monarca com o Islã é, no melhor das hipóteses, insincero. No final das contas, “a função discursiva do amparo a religião muçulmana limita-se à conquista sentimental da população devota iraniana, inspirando superficialmente a concepção de nação desenvolvida pela Revolução Branca” (MEIHY, 2007, p. 40). Na realidade, o Islã teria uma importância bem menor do que tentava fazer crer o monarca. Seu valor era diminuído pelo uso de outra religião como fundamento discursivo:

A diminuição da importância política do Islã nesse projeto nacional é consolidada pela participação de outra proposta religiosa na formação moral da Revolução Branca. Colocado no mesmo grau de relevância do Islã, o Zoroastrismo é chamado a compor o universo espiritual da nação iraniana, conferindo sacralidade a uma concepção política de caráter liberal (MEIHY, 2007, p. 40).

As duas religiões, colocadas no mesmo patamar, seriam reduzidas a meros “princípios morais” que funcionavam como uma fina camada de verniz encobrendo seu verdadeiro

projeto, liberal, ocidental e resolutamente secular. Mas o principal argumento mobilizado por Meihy a favor da cisão entre o monarca e a religião é sua avaliação pelos religiosos:

A evidência mais contundente do real descolamento da Revolução Branca frente ao Islã praticado no Irã é a rejeição de grande parte dos religiosos do país ao programa nacional aplicado por Reza Pahlavi. Lideranças muçulmanas proeminentes como o aiatolá Seyyed Ruhollah Mousavi Khomeini viam a presença de questões reformistas laicas no discurso do Xá como uma ameaça para a sociedade iraniana (MEIHY, 2007, p. 40)

No restante do capítulo, Meihy deixa claro como os mesmos discursos de Khomeini são construções políticas mobilizadas contra o projeto do xá e de modo algum a expressão de um suposto “verdadeiro” Islã praticado no Irã. Também ressalta suas inúmeras inovações, como sua interpretação da história islâmica como uma sucessão de conflitos entre o liderado pelos profetas e a aristocracia e os monarcas, as influências terceiro-mundistas e sobretudo sua interpretação do “governo do jurista” (*velayat-e faqih*), que de nenhuma maneira eram consensuais. Na passagem anterior, entretanto, o Islã do xá é contrastado com o “Islã praticado no Irã”. Uma vez que o primeiro é sobretudo “dissimulado” (MEIHY, 2007, p. 39), subentende-se que o segundo é de alguma maneira mais “autêntico”. As interpretações dos clérigos, por sua vez, são tratadas como expressões desse Islã mais “autêntico”.

As críticas às interpretações de Meihy, Coggiola e Adghirni da Era Pahlavi, não devem desviar o leitor de trabalhos que têm preocupações mais abrangentes e cujas virtudes serão exploradas em outros pontos deste texto. Por outro lado, as críticas que fazemos aos autores são tributárias de um debate travado – esparsamente, e não coincidentemente muito próximos dos marcos de vinte ou trinta anos da revolução – ao mesmo tempo em que os textos, ao menos de Coggiola e Meihy, eram escritos, e que, se não há consenso entre os historiadores que mergulharam na discussão, todos apontam para o problema da interação entre o Estado e atores não-estatais.

Chehabi notara que eventos cataclísmicos como o golpe de 1953 e a Revolução de 1979 receberam a atenção que mereciam pelos estudiosos dos anos Pahlavi, mas que o estudo das elites governantes merecia mais atenção. Sem deixar de reconhecer a importância da atração exercida pelos períodos de crise, o autor reafirma a importância de investigar os períodos mais “rotineiros”¹⁵. O autor notava que o estudo da oposição era muito enfatizado, e

¹⁵ Pode-se problematizar se a Era Pahlavi constituiu, em comparação com a Revolução ou com o golpe de agosto de 1953, a uma espécie de “norma” como sugere o autor. Como argumentaremos ao longo do capítulo, o reinado de Mohammad Reza pode ser dividido – sempre “grosseiramente” – em várias fases distintas. Os anos 1941-1953 podem ser vistos principalmente como a luta do monarca para colocar-se de novo no centro do cenário político, quando muito do desenvolvimento estatal sob Reza Xá havia sido desfeito e o quadro político era muito mais diverso, com diversos outros atores competindo pelo posto de “salvador” (usando a terminologia de ANSARI, 2003); entre 1953 e 1960, um período de consolidação do monarca como centro da máquina estatal, dado que, após o golpe contra Mossadegh, este papel não estava

opinava que essa teria sido a razão pela qual os estudos da era Pahlavi, em sua opinião, tiveram com frequência um caráter de “predição retrospectiva”, levando à conclusão de que a monarquia já estava condenada antes da Revolução (1998, p. 495). Note-se que a preocupação de Chehabi é menos com a história das elites em si mesma do que com a construção de um quadro mais abrangente do Irã no século XX, e o que aponta é que um desequilíbrio de enfoques prejudica este fim.

O artigo de Chehabi recebera uma resposta de Schayegh (2008) dez anos depois que, criticando a chamada de Chehabi por mais pesquisas a respeito das elites, punha em questão outro problema no tratamento acadêmico da era Pahlavi: em seu ponto de vista, a história do século XX havia sido escrita predominantemente, em especial no período da última dinastia, justamente do ponto de vista estatal, enfatizando o Estado como motor da sociedade. A revolução de 1979 sem dúvida diversificara o quadro, adicionando tópicos para os quais os historiadores até então haviam demonstrado pouco interesse; ainda assim, esses estudos ainda pintavam o Estado Pahlavi como um Estado “todo-poderoso” tratavam as mudanças sociais como um processo conduzido pelo Estado. O historiador não defendia o abandono de uma perspectiva “estatista”; diversamente disso, defendia que atores e temas não estatais deveriam ser enfatizados num primeiro momento para que depois se fizesse uma síntese entre as duas perspectivas, isto é, que se escrevessem histórias que fundissem a perspectiva “estatista” com as “não-estatistas” num panorama mais completo¹⁶. Em poucas palavras, o remédio para o problema apontado anos antes por Chehabi era não mais atenção ao Estado, e sim mais atenção aos outros atores que interagem com este Estado. Ao mesmo tempo, essa maior atenção deveria passar não somente pela ampliação do escopo, mas também em ver as outras forças em atuação no Irã contemporâneo como contribuindo ativamente para o processo histórico, e não apenas como reagentes às políticas estatais.

Dois anos depois, Keddie (2010) entra no mesmo debate. Embora concordasse de uma maneira geral com Schayegh, argumentava que poucos historiadores recentes continuavam atribuindo todos os grandes desenvolvimentos aos Pahlavi. Histórias explorando assuntos mais diversos, e de diversos pontos de vista, deveriam ser escritas, mas pelo menos duas dificuldades atrasavam o desenvolvimento de pesquisas: (1) apenas muito recentemente

necessariamente garantido; e 1960 em diante, como um período de crescimento constante e em que o poder do monarca se colocava alçava cada vez mais alto, embora o mesmo período tenha visto o crescimento da oposição que levaria à queda não apenas do xá, como da instituição monárquica. Uso aqui explicitamente a periodização de Ansari (2003), embora outros autores Keddie (2003), Abrahamian (2008), Arjomand (1989) sigam uma disposição semelhante. Não é escopo deste estudo demorar-se no período Reza Xá. Entretanto, podem-se usar argumentos semelhantes contra a ideia de que, de alguma forma, se constituíram também numa espécie de “rotina”.

¹⁶ Ver também a resposta de Schayegh a Keddie (SCHAYEGH, 2010).

começou-se a ter acesso às fontes primárias necessárias para a construção de um quadro mais diversificado, e a aparecerem historiadores treinados em quantidade suficiente para o empreendimento; (2) as relações tensas entre Estados Unidos e Irã, colocando barreiras nas viagens de pesquisa¹⁷. Keddie acusa Schayegh de ser seletivo em suas considerações, afirmando que ele não faz distinção entre os trabalhos de historiadores e pesquisadores de outras áreas, e que a maioria dos trabalhos citados pelo autor são de pesquisadores cujas ocupações os levam naturalmente a focar o Estado, como cientistas políticos. E que, olhando para outros campos, como a geografia, a economia, a antropologia, entre outros, teria visto que o quadro era muito mais diverso. Por outro lado, Keddie também argumenta que a ênfase na história política pelos historiadores era uma condição necessária para um país que, ao contrário da maioria dos países ocidentais, ainda não tinha os contornos políticos bem pesquisados.

Se Keddie está certa em apontar contribuições de outros campos para o panorama da era Pahlavi, sua resposta ao artigo de Schayegh foi mais uma justificativa à ênfase do Estado pelos historiadores e à afirmação da existência de um quadro de pesquisas mais diversificado – temas como gênero, classe social, movimentos políticos não-estatais, tribos¹⁸, camponeses – do que uma refutação do ponto central de Schayegh (a quem a réplica se dirige) ou Chehabi: de que a interação entre essas esferas ainda não é suficientemente explorada. Os historiadores discordam menos a respeito da necessidade de construir pontes entre a sociedade política e a sociedade civil na historiografia, e mais em como fazê-lo. Chehabi propunha que, para isso, faltavam estudos a respeito das elites; Schayegh, ao contrário, que o estudo de agentes não-estatais é que não foi suficientemente enfatizado (ao menos a partir da perspectiva correta) e deve ser; e Keddie, ao contrário de ambos, que já há uma riqueza de perspectivas, de métodos e de temas, e que, apesar das barreiras à pesquisa, aos poucos essa perspectiva mais integrada já estava sendo construída nos novos trabalhos.

A própria polarização da opinião desses pesquisadores quanto à direção que os estudos iranianos deveriam seguir é indicativa do problema. O projeto de uma abordagem mais equilibrado do Irã contemporâneo parece mais satisfatório ou menos satisfatório dependendo de para onde se olha, com certos trabalhos tendendo para este ideal e uma quantidade não desprezível que ignora interações entre Estado e sociedade civil. Precisamente por isso, a

¹⁷ E, complementando Keddie, podemos dizer que os estudos iranianos fora do Irã são um campo majoritariamente estadunidense e britânico, com contribuições esparsas de pesquisadores de outras nacionalidades.

¹⁸ “Tribo” é a tradução unanimemente utilizada pelos autores do termo “il” (ایل), de origem turca, traduzido frequentemente por “clã” ou “tribo”. Tratam-se de organizações sociais complexas, fluidas, formadas pela reunião de clãs e de estilo de vida predominantemente nômade ou seminômade, embora hajam exceções sedentárias. Ver Abrahamian (ABRAHAMIAN, 2008, p. 22–23).

acusação de “seletivismo” direcionada a Schayegh (ou se assim fosse, Chehabi também seria) é injusta. A análise dos escritos brasileiros a respeito do Irã Pahlavi (e muito provavelmente também na literatura consultada pelos autores) leva à conclusão de que suas lacunas correspondem razoavelmente às observações de Schayegh: (1) o Estado Pahlavi aparece como a entidade que dirige as reformas na sociedade a partir de cima, completamente indiferente à sociedade civil, que apenas reage. Meihy faz uma discussão mais do que satisfatória dessa interação quando trata da formação da República Islâmica. O Estado Pahlavi, entretanto, aparece como um constructo não apenas independente da população do país que governa, como oposto a ela, e o mesmo pode ser dito de Coggiola e de Adghirni. Uma série de pares de opostos são evocados pelos autores para corroborar essa divisão: ocidental x tradicional, anti-islâmico (ou secular) x islâmico, opressor x oprimido, entre outros. (2) Este mesmo Estado, para os três autores, é de alguma maneira um projeto construído inteiramente a partir de fora. Trata-se de uma aplicação de um projeto de Atatürk, Hitler, dos Estados Unidos ou, de uma maneira geral, do Ocidente; a transmissão se dá sempre de um Estado para o outro, e não há menção às demandas internas das populações.

A história do Irã, entretanto, mostra um panorama diverso. Em primeiro lugar, como procurarei argumentar, as ideias que Mohammad Reza expõe em *Mission for my country* e *The White Revolution of Iran*, são não necessariamente ideias importadas unicamente a partir do Ocidente. Tratava-se, de fato, da mesma maneira que o projeto desenvolvido por seu antecessor, de um processo guiado a partir de cima, centralizador, e que se pautou sobretudo na tentativa de construção de um Estado forte, penetrando nas camadas mais profundas da sociedade. Para além do desenvolvimento da burocracia estatal, tratava-se também de um projeto de Estado que tentava homogeneizar suas populações, suprimindo as diferenças linguísticas e culturais, quebrando as bases das antigas relações sociais e promovendo um sentimento nacional, de uma vinculação horizontal entre os “súditos-cidadãos” e vertical destes com o Estado, ao contrário dos laços mais complicados e indiretos que incluíam filiação tribal, familiar, identidade religiosa e étnica que marcaram as épocas precedentes. Também é verdade que, para financiar este projeto de Estado, o xá colocou o país indelevelmente sob dependência norte-americana. Em relação a isso, pouco têm-se a acrescentar ao que foi dito pelos demais autores.

Por outro lado, o mesmo projeto centralizador que os Pahlavi tentaram tornar sinônimo de sua dinastia era o projeto do grupo dominante dos constitucionalistas no início do século XX e que, de alguma maneira, os Qajares também haviam tentado sem sucesso. De fato, muitos dos intelectuais e políticos constitucionalistas se integraram, mais tarde, ao

Estado Pahlavi. Mesmo seus opositores, e até mesmo projetos de nação paralelos (como o nacionalismo curdo e azeri) seguiam linhas muito semelhantes. Só muito problematicamente pode chamar-se de puramente “ocidentais” ideias que, tão logo foram formuladas, difundiram-se por todo o mundo em contato com a Europa, encontrando suas próprias sínteses com tradições filosóficas e narrativas locais. Não apenas isso, como a promoção do Estado nacional tinha como objetivo justamente a defesa contra a expansão dos impérios europeus e suas ingerências nos afazeres locais. Sem dúvidas, o rápido desenvolvimento turco sob Mustafa Kemal Atatürk foi um exemplo para Reza Xá; mas tratava-se menos de um empréstimo direto do que a aplicação de um projeto que, desenvolvido de maneira mais ou menos paralela em todo o Oriente Médio, teve uma primeira formalização bem-sucedida na Turquia. Tratava-se também de um exemplo de como um país asiático conseguira construir-se como “moderno”, papel para o qual, como lembrara Coggiola, o Japão também tinha seu apelo.

Menos contado, também, é a maneira como muitos grupos sociais não apenas se conformaram com a política estatal, mas contribuíram ativamente para ela, como no caso de muitos líderes tribais, contraindo alianças com o Estado, atuando no Parlamento e casando-se na própria realeza (a própria segunda esposa do xá, Soraya Esfandiari-Bakhtiari). Por outro lado, questões que se tornaram o núcleo dos planos de desenvolvimento do xá e da Revolução Branca, como a reforma agrária, a educação e a politização das mulheres, eram também reivindicações de diversos outros grupos, como nacionalistas, feministas e socialistas. Mesmo a questão da proximidade entre Mohammad Reza Pahlavi e os Estados Unidos deve ser lida de acordo com as circunstâncias; a americanofilia era um traço da cultura política iraniana no século XX. A esperança de que os Estados Unidos, com sua retórica de liberdade e sua própria história de luta contra os britânicos, se constituíssem num aliado contra o avanço imperial, era alimentada por muitos – inclusive por Mossadegh.

Mission for my Country e *The White Revolution of Iran* devem ser lidos menos como expressão de um “verdadeiro” projeto do xá, do que parte da máquina propagandística consagrada à reinvenção do monarca numa era em que a instituição rapidamente perdia a aura de misticismo que a mantinha, e que projetos concorrentes, que propunham sua derrubada completa ou ao menos sua manutenção num papel meramente simbólico, ganhavam cada vez mais adeptos não só no Irã, como em todos os Estados monárquicos. Nem todo o seu conteúdo foi de fato aplicado, muito do que foi aplicado o foi sem sucesso, e não foram poucas as ocasiões em que as políticas do xá contrariaram seus próprios escritos. Como parte do esforço ideológico de consolidação, num primeiro momento, e de manutenção do poder no

segundo, a preocupação é menos tornar palatável para o cidadão iraniano um conjunto de reformas supostamente imposto de fora, a mando dos Estados Unidos, do que dar sustentação às reivindicações do monarca num contexto de embate entre o monarca e outras instituições de poder – como lembrara Meihy, o parlamento; mas não como uma especificidade da era Mohammad Reza Xá, e sim como continuidade de uma disputa inaugurada com a constituição de 1905.

Além da preocupação com a oposição interna, deve-se lembrar que, do fim da Segunda Guerra Mundial em diante, o sucesso de um determinado regime político dependia em larga escala da sua inserção, tanto política como econômica, no sistema internacional. A esfera internacional, com a criação da ONU, se tornou um espaço de decisões que afetavam questões domésticas. O que a disputa entre Irã e Grã-Bretanha, mediada pela ONU, na década de 1950 (e outros eventos em outros lugares, como a nacionalização do Canal de Suez) mostrou, é que a opinião pública internacional não era mais um fator a ser ignorado. A questão era de primeira ordem sobretudo para os países do Oriente Médio, onde, devido à sua proximidade com a União Soviética, à concentração de recursos dos quais as potências ocidentais haviam se tornado dependentes, e à fragilidade das instituições das novas nações, a “luta por corações e mentes” da Guerra Fria se deu com mais ênfase. A capacidade de se articular às demandas regionais e globais, assim, passou a ser visto condição *sine qua non* para a sobrevivência de um Estado. Por esses motivos, a propaganda internacional, como os livros do xá, se tornou importante.

Os escritos do xá, por fim, são menos notáveis por uma suposta originalidade de propostas do que por uma tentativa de conciliar propostas contraditórias, seja na esfera internacional, seja na esfera doméstica. Se o xá se propunha ao mesmo tempo um “monarca”, um “democrata”, um “nacionalista”, um “socialista”, um “modernizador” e um “guardião das tradições”, e acima de tudo um “revolucionário”, o fazia sobretudo porque, para preservar um papel ativo numa era em que a monarquia era uma instituição em declínio, devia apresentar-se como campeão dos principais projetos em voga. E poucas palavras tiveram tanto apelo no Irã do século XX quanto “revolução”.

Tendo em mente as considerações acima, nossa proposta com esta dissertação é analisar como o discurso de Mohammad Reza sobre o passado do Irã em *Mission for my country* e *The White Revolution of Iran* assume a função de legitimar: um processo de modernização e de transformação de um império numa nação centralizada, projeto este pautado em modelos liberais denunciados pela oposição como “ocidentais”; a construção de uma identidade nacional homogênea definida como “persa”, acima de todas as identificações

étnicas, e fundada numa ideia de continuidade cultural e institucional imaginada com o Império Persa fundado por Ciro em 550 a.C nos últimos 2500 anos; o papel do monarca na liderança deste processo, numa época em que ganhavam força propostas alternativas de governo.

Do multifacetado discurso sobre o passado de Mohammad Reza Xá, escolhemos dois eixos: o passado então relativamente recente, em que o xá examina o Irã sob a dinastia Qajar e as “mazelas” que uma dinastia construída como “estrangeira” – embora os Qajares sempre tenham sido, para todos os efeitos, iranianos – teria aportado ao país; e o passado longínquo, atribuindo a fundação de uma nação iraniana e de um império a Ciro, o Grande, e de como o espírito nacional erigido pelo próprio Ciro foi determinante no sucesso da nação como promotora de civilização, de conquista e de resistência a invasões ao longo das eras, devendo portanto ser “preservado” e “imitado” – embora os Aquemênidas do xá fossem, de alguma forma, a imagem desejada da própria dinastia Pahlavi refletida num espelho. A respeito desta última narrativa, observamos que era uma narrativa calcada em elementos recuperados apenas recentemente, e que substituíra uma prolífica visão iraniana do próprio passado construída a partir do *Shahnameh*, doravante valorizado mas desacreditado. Com este discurso, o xá procurava suprimir a lacuna na legitimidade da monarquia deixada, por um lado, pelo afastamento do clero e das doutrinas clericais, e, por outro, a emergência do nacionalismo como teoria de legitimidade política que fundamentavam projetos concorrentes – socialistas, parlamentaristas, e a partir de certo momento, republicanos.

No primeiro capítulo, “Presença e ausência dos Aquemênidas nos discursos iranianos sobre o passado”, chamamos a atenção para a novidade que uma narrativa que situava as origens da monarquia e da nação na era aquemênida representava. Observadores ocidentais do Irã contemporâneo frequentemente notam o ufanismo com que muitos iranianos falam de seu passado pré-islâmico, e noções como a de que o Irã é o “país dos arianos” e que tem algo em torno 2500 estão generalizadas a ponto de se tornarem lugar-comum. Ao mesmo tempo, esses observadores vêm de uma cultura em que a Pérsia de Ciro, Dario, Xerxes, entre outros, estão presentes na religião, na literatura, na cultura popular. Os chamados “Aquemênidas” estão na Bíblia, em tragédias e histórias greco-romanas, em óperas como as de Handel e Rossini, em filmes como *Alexandre e 300*.

A combinação entre uma onipresença dos Aquemênidas nos discursos iranianos de hoje sobre o próprio passado e a sua familiaridade aos ocidentais faz com que frequentemente passe despercebido que até bem próximo de meio século atrás a maioria dos iranianos tinha outro entendimento sobre o próprio passado, bem como a ruptura que a introdução dos

Aquemênidas na arena política do século XX representou em relação às narrativas locais. Por que os Aquemênidas eram desconhecidos dos iranianos? Foi porque, como sugeriu um orientalista – na nova e na velha acepção do termo –, a conquista árabe no século VII foi tão disruptiva que fez com que os iranianos se esquecessem da própria história, deixando-lhes apenas mitos? Porque os Arsácidas, ao substituírem os Selêucidas, trouxeram e difundiram narrativas do leste, preenchendo um vazio deixado pelo desaparecimento dos registros Aquemênidas na conquista alexandrina e pelos registros em escrita elamita terem-se tornados inteligíveis pelo longo desuso? Foi devido a uma omissão deliberada dos Sassânidas, acompanhando uma difundida tendência de “historiografia sagrada” na Antiguidade Tardia? Em todo caso, isso implicava que, ao escolher Ciro como o pai fundador da nação, Mohammad Reza Xá estava tentando legitimar seu projeto introduzindo uma narrativa completamente nova. Não se pode deixar de indagar sobre as razões que levaram a essa opção, particularmente quando o processo revolucionário foi tão hostil a ela.

No segundo capítulo, “Nacionalismo e modernidade: a construção da nação”, acompanhamos a narrativa de Mohammad Reza Xá a respeito do século XIX iraniano, sob a dinastia Qajar. O que o xá tentava mostrar como uma era de corrupção, de incompetência e decadência de um Estado na verdade mostrava as dificuldades que um sistema de governo descentralizado e baseado numa série de alianças com outros polos de poder que, entretanto, gozavam de grande autonomia, encontrou ao lidar com Estados economicamente e militarmente mais poderosos, como a Inglaterra e a Rússia. O que o xá tentava mostrar como uma época de desunião nacional e de “bandagem” a ser reprimida era um complexo sistema social em que a população, que tinha um vasto componente nômade com poderio militar que rivalizava com aquele do Estado, era formada por indivíduos ligados entre si e o Estado por relações múltiplas, frequentemente conflituosas, e caracterizadas por uma profusão de identidades étnicas, linguísticas, religiosas, culturais, muitas delas com seus próprios mitos de origem e genealogias. Em contraste, para Mohammad Reza Xá, não havia espaço para turcos, curdos, árabes, gilakis, entre outros. Todos passavam a ser racialmente persas, deviam aprender o idioma persa nas novas escolas do Estado e deviam reconhecer-se como membros de uma mesma nação.

O Irã dos Pahlavi era muito diferente daquele dos Qajar, especialmente dos primeiros monarcas desta última dinastia. Mohammad Reza Xá e Fath Ali Xá tiveram algo em comum: precisaram, logo no início dos respectivos reinados, reafirmar suas pretensões de autoridade real sobre autonomistas curdos e a província do Azerbaijão. Mas é só até aí que as semelhanças vão. Fath Ali Xá precisava recuperar símbolos móveis de autoridade real.

Mohammad Reza Xá precisava preservar intacto o território da nação. A transformação dos antigos “Domínios Guardados do Irã” num Estado-nação moderno, com fronteiras bem definidas e uma tentativa de homogeneizar suas populações não foi, ao contrário do que Mohammad Reza escreve, um processo livre de derramamento de sangue. Foi um processo conduzido e mantido por meio da violência, no qual as forças armadas tiveram um protagonismo incontestável. Isso não significou a supressão de entendimentos diferentes da ideia de Irã, e, em vez de ser bem-sucedido na homogeneização das populações, acirrou identidades tribais e étnicas.

No terceiro capítulo, “Da ‘Sombra de Deus na Terra’ à ‘Luz dos arianos’: narrativas religiosas e narrativas seculares na legitimação da monarquia iraniana”, discutimos as transformações nas narrativas de legitimação da monarquia no século XX iraniano. Contrariando a noção comum de que o projeto de Mohammad Reza Pahlavi era o de construção de um Estado secular, argumentamos que se tratava de um projeto que tentava incorporar e subordinar a religião ao Estado. A religião era desde no mínimo os Sassânidas e continuava sendo o elemento mais importante de legitimação da política iraniana; foi incentivada pelo xá para fazer frente às ideologias secularistas da oposição das décadas de 1940 e 1950, como aquelas desposadas pela ala dominante do Fronte Nacional e por comunistas, especialmente os do partido *Tudeh*; e, da década de 1960 em diante, o discurso religioso só cresceu em importância, sendo uma característica marcante da época a mobilização do clero por Khomeini e o crescimento de movimentos religiosos não clericais, tendo a frente intelectuais como Ali Shariati.

O projeto de Estado que os Pahlavi herdaram dos constitucionalistas era um projeto que preconizava a separação entre as instâncias estatais e religiosas. A aplicação do princípio iluminista de separação entre Estado e Igreja em solo iraniano implicava romper com a dualidade Estado/clero que era a marca registrada da era Qajar. Mas ao apartar o clero de todas as instâncias de poder que tradicionalmente ocupavam, tentar regulamentar a atuação de seus membros, atingir suas posses com a reforma agrária, ferir os sentimentos de solidariedade islâmica aproximando-se daqueles que eram percebidos como inimigos da comunidade muçulmana – *id est* Israel – e introduzir medidas que estes consideravam inaceitáveis – como a extensão do direito de voto às mulheres – o Estado tomou um rumo inconciliavelmente oposto ao segundo. Como a legitimidade do monarca era garantida pela doutrina clerical – “republicanismo islâmico” e “marxismo islâmico” sendo produtos originais do século XX – e a retórica religiosa, mesmo que quisesse, não podia ser simplesmente abandonada, isso significava que o Estado agora estava encarregado de oferecer sua própria

versão da sanção divina do monarca.

Mas ao mesmo tempo, a Revolução Constitucional foi um marco na construção do nacionalismo iraniano, princípio que foi generalizado depois da década de 1940 por força de agentes estatais e não-estatais. Não era mais suficiente que o monarca se apresentasse como ordenado por Deus. Ele precisava agora se apresentar como oriundo da mesma nação que seus governados, noção bem distinta do que aparecia no *Shahnameh* e que era a prática até o século anterior. Nação e religião, duas fontes de legitimidade que se tornaram tão entrelaçadas na política iraniana do século XX, partiam de direções distintas – por um lado, a autoridade emanava de Deus. Por outro, emanava do povo. Mas, como em tantos lugares, este princípio colocava a questão da definição e das origens da nação e suas relações com a instituição monárquica, e no Irã do século XX não se tratava de uma questão simples.

O *Shahnameh*, texto descendente das histórias sassânidas por muito tempo consideradas uma representação verídica do passado pré-islâmico iraniano, fornecia uma noção de Irã, uma origem para a monarquia, e a noção inequívoca de que a instituição era a forma natural de governo entre os seres humanos e aquela sancionada por Deus. Também eram narrativas amplamente conhecidas e apreciadas pela população. Até que Shariati e Khomeini passassem a enfatizar a história do Islã ao denunciar o xá, quando se queria convencer as pessoas de que um governante particular era um tirano, era mais frequente que o comparasse a Zahhak em vez de Yazid. Ao mesmo tempo, entretanto, desde o início do século XX, a *intelligentsia* iraniana passava a preferir buscar as origens da nação em fontes arqueológicas e nas histórias greco-romanas. Até Mohammad Reza Xá, o Estado, intelectuais pró-Pahlavi e mais tarde a própria oposição à dinastia haviam chegado a uma solução de conveniência: usavam o simbolismo do *Shahnameh* para propagar suas mensagens, mesmo que vissem as histórias “verdadeiras” como outras. Mas Mohammad Reza foi na contramão desta tendência, deixando o *Shahnameh* de lado e investindo na noção de continuidade entre o império fundado por Ciro no século VI a.C e o Irã contemporâneo. Com este capítulo, buscamos entender o contexto em que essa opção se deu e como a história “de Ciro até Pahlavi” foi reconstruída em função da agenda do monarca.

Esta introdução não poderia ser encerrada sem algumas palavras sobre o recorte: embora a natureza das questões propostas nos conduza o olhar para idas e vindas entre as épocas mais diversas – a República Islâmica, o período Reza Xá, a época dos Qajares, a Pérsia abássida, a era sassânida, os Aquemênidas –, as posições que visam explicar são aquelas tomadas pelo xá num intervalo comparativamente curto: entre 1960, quando a primeira edição de *Mission for my country* estava pronta e já circulava em persa, e 1967,

quando publica *The White Revolution of Iran* alguns meses antes de sua coroação.

Embora arrisquemos um grande número de incorreções, a tarefa é inescapável: as próprias fontes nos convidam a uma flutuação entre as diversas épocas. Foram escritas num momento em que o Xá do Irã estava instalado no trono com relativa segurança após o golpe de 1953, à frente de um Estado que crescia economicamente, se tornava um dos mais fortes do Oriente Médio e um dos mais promissores do mundo – mas não sem contestação, e a oposição crescia no mesmo ritmo do Estado. Em ambos os livros, é notável a tentativa de justificação de acontecimentos anteriores: o golpe contra a dinastia anterior, as crises do Azerbaijão e do Curdistão, a cruzada contra o *Tudeh* e o embate contra Mossaddegh, em *Mission for my country*; e uma retomada de todos esses, mais a justificativa da repressão das manifestações contrárias a Revolução Branca feitas pelas “forças vermelhas da destruição” – comunistas – e as “forças pretas da reação” – os “falsos” religiosos que queriam fazer a história “girar para trás”, especialmente Khomeini. Em ambos os casos, os discursos vão além: cada posição era justificada como sendo fieis aos princípios persas mais antigos e mais tradicionais embora fossem, para usar uma expressão de Hobsbawm e Ranger (2000), “tradições inventadas”.

Mission for my country, o primeiro livro, é o mais extenso e de escopo mais ambicioso: introduz o Irã aos leitores ocidentais – é pensado sobretudo para ser lido por americanos –, faz um voo de águia entre a Pré-História e o reinado do Xá, dá sua própria versão sobre o século qajar, o governo de seu pai, as crises do Azerbaijão e do Curdistão, o golpe contra Mohammad Mossaddegh, e o seu Plano de Sete Anos. *The White Revolution of Iran* atualizava as propostas para o país elencadas em *Mission for my country*, ampliadas e incorporadas num programa melhor sistematizado que chamou de “Revolução Branca”. Os paradigmas de Estado, nação e progresso podiam ser diferentes nos detalhes técnicos, mas eram em essência os mesmos. A simbiose entre *Mission for my country* e *The White Revolution of Iran* é mais do que explicitada cada vez que o autor, em seu segundo livro, remete o leitor ao primeiro quando antecipa que este possa desejar mais detalhes. Juntos, os livros formam um conjunto coeso – mas não permitem que avancemos além da última data de publicação. Eventos importantes, como a Celebração dos 2500 anos do Império Persa são, assim, deixados de fora da presente análise.

A metodologia de análise das fontes foi buscada, em especial, em Baczko (1985), Charaudeau (2006), Chartier (1991), Fairclough (2008), Lefebvre (1983), e Skinner (2005). Longe de apreender o social como uma construção textual, como quiseram certas abordagens que foram denominadas de “pós-modernas”, e longe de considerar o texto como determinado

unilateralmente pelo social, parto de Fairclough para pensar no discurso ao mesmo tempo como um modo de representação do mundo e um modo de agir sobre ele e, sobretudo, sobre os outros, assim contribuindo para a transformação e para a reprodução de identidades e relações sociais, sistemas de conhecimento e de crença. Enquanto tal, o discurso existe numa relação dialética com a estrutura social – classes, instituições, e outras relações num nível societário mais amplo, tanto sendo condicionado por elas quanto contribuindo para a sua constituição. (FAIRCLOUGH, 2008, p. 90-92).

Um texto nunca é inócuo. Skinner considera que afirmações carregam não somente “significados” textuais, mas são dotados de forças ilocutórias (desempenham ações ao mesmo tempo em que são pronunciadas, como prometer, alertar, suplicar, etc) e perlocutórias (os efeitos que um autor procura provocar ao falar ou escrever). Compreender um texto, além de se atentar para aquilo que está escrito, é, assim, por um lado entender os motivos de um autor, isto é, uma “condição que antecedeu – e está relacionada de forma contingente – o nascimento de suas obras; por outro, compreender suas intenções, isto é, tanto um plano ou desígnio para criar um certo tipo de obra [...] como tratar-se de uma referência, em particular, a uma determinada obra” (SKINNER, 2005, p. 138-139). Quentin Skinner, dessa maneira, propõe, além do estudo do “significado” dos textos, afetado pela disposição gramatical, “o contexto e a ocasião em que são proferidas as afirmações”, nelas incluídas tanto a identificação da questão a que a proposição supostamente procuraria dar resposta, quanto a identificação da posição pretendida pelo autor, para o que o autor considera uma “investigação histórica minuciosa e de grande alcance temporal (SKINNER, 2005, p.160-163).

No caso dos discursos do xá, enquanto discursos políticos, essas forças perlocutórias são inseparáveis do exercício do poder. São, nas palavras de Fairclough, discursos investidos de “ideologia”, no sentido althusseriano do termo, que para Fairclough conteria uma

contradição não-resolvida entre uma visão de dominação que é imposição unilateral e reprodução de uma ideologia dominante, em que a ideologia figura como um cimento social universal, e sua insistência nos aparelhos como local e marco delimitador de uma constante luta de classe cujo resultado está sempre em equilíbrio (FAIRCLOUGH, 2008, p. 117)

Por outro lado, esses discursos investidos de ideologia participam de uma luta pelo poder que se dá num quadro gramsciano de disputa pela hegemonia, tomada como:

[...]liderança tanto quanto dominação nos domínios econômico, político, cultural e ideológico de uma sociedade. Hegemonia é o poder sobre a sociedade como um todo de uma das classes economicamente definidas como fundamentais em aliança com outras forças sociais, mas nunca atingido senão parcial e temporariamente, como um 'equilíbrio instável'. Hegemonia é a construção de alianças e a integração muito mais do que simplesmente a dominação de classes subalternas, mediante concessões ou meios ideológicos para ganhar seu consentimento. Hegemonia é um foco constante

de luta sobre pontos de maior instabilidade entre classes e blocos para construir, manter ou romper alianças e relações de dominação/subordinação, que assume formas econômicas, políticas, ideológicas. A luta hegemônica localiza-se em uma frente ampla, que inclui as instituições da sociedade civil (educação, sindicatos, família), com possível desigualdade entre diferentes níveis e domínios" (FAIRCLOUGH, 2008, p. 122)

A luta pelo poder, tal como afirmou Charaudeau, é “um jogo de máscaras”: ainda que não seja necessariamente algo que esconda a realidade,

“toda palavra pronunciada no campo político deve ser tomada ao mesmo tempo pelo que ela diz e ela não diz. Jamais deve ser tomada ao pé da letra, numa transparência ingênua, mas como resultado de uma estratégia cujo enunciador nem sempre é soberano” (CHARAUDEAU, 2006, p. 7).

Der-Grigorian chama a atenção para o não dito quando lembra, junto de William Shawcross, que a Celebração dos 2500 anos do Império persa foi um “[...] desfile da própria visão incompleta do xá da história” [... the parade of the Shah's own incomplete vision of Iranian history] (DER-GRIGORIAN, 1998, p. 92). Visão semelhante foi adotada por Ferro (1986) quando este observou que as incursões de Xerxes na Grécia não foram lembradas em *From Cyrus to Pahlavi* (TALLBERG, 1967) justamente porque é a história de uma derrota do ponto de vista dos persas. Mas aqui adotamos a perspectiva que é da própria dinâmica das representações – e do discurso, enquanto uma modalidade de representação – estarem entre a “presença” e a “ausência”, entre o “verdadeiro” e o “falso”, a afirmação e a omissão. “A teoria das representações”, na perspectiva de Lefebvre,

se livra desses dilemas e aporias; explica sua eficiência pelo mero fato de que as representações não são nem falsas nem verdadeiras, mas sim ao mesmo tempo falsas ou verdadeiras: verdadeiras como respostas a problemas 'reais' e falsas como dissimuladoras das finalidades 'reais'.¹⁹ (LEFEBVRE, 1983, p. 62, tradução nossa)

É justamente a partir desse estar em dois lugares aparentemente opostos ao mesmo tempo, num jogo entre verdade e mentira em que certos traços não deixam de ser “reais”, mas são exagerados, para Lefebvre, que as representações extraem suas forças:

Os dominantes, acentuando certos traços naturais (particularidades do sexo nas mulheres, do corpo ou do comportamento nas etnias subordinadas), os convertem numa definição de caráter ‘definitivo’. Assim se logra oferecer, sem ‘mentir’, particularmente, uma imagem que perpetua a dominação. O que está em jogo não é única e simplesmente econômico: as finalidades e os interesses se dissimulam; se aparecem em sua verdade, fracassam. As representações amplificam, deslocam, transpõem certas ‘realidades’. Formam parte de uma estratégia ‘inconsciente’²⁰.

¹⁹ Original em espanhol: “La teoría de las representaciones se libra de esos dilemas y aporías; explica su eficiencia por el mero hecho de que las representaciones no son ni falsas ni verdaderas, sino a la vez falsas o verdaderas: verdaderas como respuestas a problemas 'reales'- y falsas como disimuladoras de las finalidades 'reales'.”

²⁰ Original em espanhol: “las producen. Los dominantes, acentuando ciertos rasgos naturales (particularidades del sexo en las mujeres, del cuerpo o del comportamiento en las etnias subordinadas), los convierten en una definición de carácter "definitivo". Así se logra ofrecer, sin "mentir" particularmente, una imagen que

(LEFEBVRE, 1983, p. 60, tradução nossa)

Sempre que as palavras “representação” e “imaginação” são usadas, tenho em mente, além de Lefebvre, as reflexões de Chartier e Baczko. Chartier define “representação” como a “relação entre uma imagem presente e um objeto ausente, uma valendo pelo outro porque lhe é homóloga”. As representações são produzidas por operações intelectuais e são matrizes de práticas que constroem o próprio mundo social, identidades sociais e atribuem significado simbólico a um estatuto e a uma posição, podendo desempenhar um papel na manutenção do poder, como uma “máquina de fabricar respeito e submissão, num instrumento que produz uma exigência interiorizada, necessária exatamente onde faltar o possível recurso à força bruta.”(CHARTIER, 1991, p. 183-186). Baczko, de modo semelhante, concebe a “imaginação social”, como “a produção de representações da ordem ‘social’, dos actores sociais e das suas relações recíprocas (hierarquia, dominação, obediência, conflito, etc)” (BACZKO, 1985, p. 309).

As lições essenciais que obtenho desses autores é que os discursos são dotados de intenção e estão ancorado nas práticas sociais; não existem enquanto campos autônomos, separados da experiência cotidiana. Ao contrário, são essas mesmíssimas representações que legitimam, motivam, justificam, exortam, proíbem ou condenam, que dão forma e significado às mais diversas ações humanas, sejam elas individuais ou coletivas. Ancorados em práticas sociais relacionadas ao exercício do poder, os discursos do xá não existem enquanto discursos isolados, especialmente num cenário em que proliferam projetos concorrentes; ocupa uma posição dominante, mas jamais oblitera os demais, que, ao combatê-lo, ajudam a moldá-lo.

Exatamente por isso, analisar as representações do xá atentando-se apenas para o binômio “verdade/mentira” ou “completo/incompleto” é responder apenas à parte do problema. Hobsbawm, para quem o comprometimento político com alguma forma de discurso nacionalista e o estudo sério do fenômeno do nacionalismo e das nações são elementos inconciliáveis para um historiador, relembra uma célebre passagem de Renan em sua tão citada conferência de 1882 na Sorbonne: “o esquecimento, e diria, mesmo o erro histórico são um fator essencial da criação de uma nação, e é assim que o progresso dos estudos históricos é frequentemente para a nacionalidade um perigo” (HOBSBAWM, E. J., 1992, p. 12; RENAN, 2006, p. 5). Ademais, por mais que a modernidade seja o elemento mais essencial de uma nação moderna, toda nação vê a si mesma como antiga; como uma essência imaginada como sempre ter existido ou sido criada num momento longínquo do passado (HOBSBAWM,

perpetúa la dominación. Lo que está en juego no es única y simplemente económico; las finalidades y los intereses se disimulan; si aparecen en su verdad, fracasan. Las representaciones amplifican, desplazan, transponen ciertas "realidades". Forman parte de una estrategia "inconsciente".

E. J., 1992).

Manipulação, uso, abuso, omissão, fabricação, ressignificação são, assim, não elementos de um discurso nacionalista particular, mas características de todo discurso nacionalista sobre o passado - seja ele feito a partir de um Estado nacional, seja ele feito por movimentos nacionalistas que aspiram corresponder a um Estado. A opção por uma narrativa de dois mil e quinhentos anos em vez de uma desde o início dos tempos, mais antiga e com mais apelo entre a população, cujos principais protagonistas são monarcas e os principais feitos são militares, tecnológicos, científicos, só pode ser entendido, consequentemente, analisando as práticas sociais relacionadas a esses discursos: os desafios mais imediatos ao projeto de nação de Mohammad Reza Xá, e as ações não discursivas que seus livros procuravam justificar.

1 PRESENÇA E AUSÊNCIA DOS AQUEMÊNIDAS NOS DISCURSOS IRANIANOS SOBRE O PASSADO

Alguns de vocês podem concluir que nós iranianos precisamos retornar às nossas raízes raciais [arianas]. Eu rejeito categoricamente esta conclusão. Me oponho ao racismo, ao fascismo, e a retornos reacionários. Além do mais, a Civilização Islâmica funcionou como uma tesoura e nos cortou completamente do nosso passado pré-islâmico. Os especialistas até podem saber muito sobre os Sassânidas, os Aquemênidas, e mesmo civilizações mais antigas, mas nosso povo não sabe nada dessas coisas. Nosso povo não encontra suas raízes nessas civilizações. Ficam impassíveis diante dos heróis, gênios e mitos desses antigos impérios. Nosso povo não se lembra de nada desse passado distante e não tem interesse em aprender sobre civilizações pré-islâmicas. Sendo assim, retornar às nossas raízes para nós significa não uma redescoberta do Irã pré-islâmico, e sim o retorno às nossas raízes islâmicas, especialmente xiitas”²¹ Ali Shariati, *Bazgasht* [Retorno] (citado em ABRAHAMIAN, 1982, p. 470)

Ao longo do século XX, com a passagem de um império multiétnico, multilinguístico e multicultural para um Estado que se via como “moderno” e “nacional”, o Irã se viu mergulhado em disputas acirradas em torno de uma identidade que correspondesse ao projeto deste Estado. As que obtiveram maior visibilidade foram o nacionalismo de fundo predominantemente étnico, “persa” – que levava em conta as origens “arianas” do povo iraniano, sua proximidade com os europeus tanto em termos raciais quanto linguísticos, e buscava as origens da nação numa era pré-islâmica – e o nacionalismo fundamentado sobretudo na religião – na ideia de que o Irã enquanto nação surgiu a partir do Islã, quando foram libertos da tirania dos reis e nobres de eras anteriores, e levavam em conta sua filiação religiosa ou lealdade a um projeto de Estado xiita. O primeiro, que remonta pelo menos ao fim do século XIX, foi apropriado de uma maneira particular pela dinastia Pahlavi, primeiro por Reza Xá, e com ainda mais força pelo seu sucessor Mohammad Reza, que o vinculou à defesa da instituição monárquica. O segundo, mais recente, surgiu nos anos revolucionários e foi encabeçado pelo Aiatolá Khomeini como um ataque à mesma instituição.

Ambos os projetos buscavam sustentação no passado: no primeiro caso, na glória dos antigos – acima de todos, os Aquemênidas, cujos feitos lhe valeram respeito e boa fama entre diversos povos nos tempos antigos que sobreviveram em tempos modernos. No segundo, as histórias dos profetas, que se revoltaram junto ao povo e os guiaram contra os monarcas

²¹ Original em inglês: “Some of you may conclude that we Iranians must return to our racial [Aryan] roots. I categorically reject this conclusion. I oppose racism, fascism, and reactionary returns. Moreover, Islamic civilization has worked like scissors and has cut us off completely from our pre-Islamic past. The experts may know a great deal about the Sasanians, the Achaemenids, and even the earlier civilizations, but our people know nothing about such things. Our people do not find their roots in these civilizations. They are left unmoved by the heroes, geniuses, myths, and monuments of these ancient empires. Our people remember nothing from this distant past and do not care to learn about pre-Islamic civilizations. Consequently, for us to return to our roots means not a rediscovery of pre-Islamic Iran, but a return to our Islamic, especially Shiite, roots.”

tiranos. Os dois sobreviveram às agitações dos anos 1970 – o segundo tornando-se versão oficial do Estado e o primeiro tanto pela maior difusão sob os Pahlavi quanto por, ao contrário do que supôs parte da historiografia, se tratar de um movimento mais amplo e presumivelmente com pontos de sustentação em outros grupos que se opunham ao monarca –, fundindo-se de diversas maneiras e surpreendendo observadores do Irã moderno pela sua forte presença cotidiana.

Apesar de olhares opostos para o passado, a ênfase do Estado Pahlavi nos Aquemênidas como depositários dos valores nacionais e os holofotes voltados para Ciro, pai nação, fez com que seus opositores também dedicassem esforços construindo suas próprias representações acerca da antiga dinastia, mesmo que a removesse do discurso oficial. De uma maneira ou de outra, ambos os conjuntos de representações se combinaram e saturaram os campos político e social no Irã pós-revolucionário a ponto de Ciro ter sido chamado, em certa ocasião, de “padrinho de todos os *basiji*”²². Essa onipresença dos Aquemênidas esconde o fato de que, até seu uso propagandístico por Mohammad Reza Pahlavi, tratavam-se de figuras quase desconhecidas – também surpreendente porque, entre os próprios povos da região na Antiguidade, os Aquemênidas eram reverenciados, fenômeno do qual não se tem qualquer evidência fora de documentos gregos, romanos e judaicos.

Ao chamar a atenção para esta ruptura, temos dois objetivos: em primeiro lugar, introduzimos parte de uma explicação para as observações, feitas por diversos historiadores e exploradas pelos opositores do regime, de que o discurso de Mohammad Reza Pahlavi se valeu somente de fontes “ocidentais”. Em segundo lugar, ela nos reconduz a uma das perguntas que tentamos responder ao longo da pesquisa: por que, ao olhar para o passado em busca de legitimidade, o monarca apelou para personagens até então tão obscuras, e sobre os quais tudo o que se sabia vinha de fora?

1.1 Arianos, iranianos, persas e muçulmanos: os Aquemênidas nos debates identitários no Irã do século XX

Ao tentar responder à pergunta “Quem são os Iranianos?”, o jornalista Samy Adghirni abre seu livro respondendo que

Os iranianos, principalmente os da etnia persa dominante, cultivam a certeza de

²² Membros do *Basij-e mostazafin*, ou “Mobilização dos Oprimidos”, corpo de jovens voluntários formado durante a Guerra Irã-Iraque para auxiliar o exército principal e controlado pela Guarda Revolucionária (Sepah-e Pasdaran-e Enqelab-e Eslami) (ABRAHAMIAN, 2008, p. 175–176). Para Martín, os *basiji* se converteram após a revolução em grupos relativamente independentes, ainda que fortemente leais ao Estado, que apoiam políticos conservadores. Muitas vezes temidos e depreciados socialmente, os *basij* contribuem para o discurso do martírio usado pela República Islâmica para a sua legitimação. Por seu serviço ao Estado na guerra, os *basij* recebem ajuda das “Fundações dos despossuídos e dos mártires”. Após Ahmadinejad, o Irã conheceu a ascensão de políticos provenientes dos *pasdaran* e dos *basiji* (2014, não paginado).

pertencer a uma das mais antigas e gloriosas civilizações. Alimentam com orgulho a memória de um povo que dominou boa parte do mundo graças a sucessivos impérios e cuja ciência um dia iluminou a humanidade. A grandeza iraniana compõe boa parte daquilo que Carl Jung chamava de “inconsciente coletivo”. Crianças crescem ouvindo histórias sobre o papel central de seu país na história do mundo. Na literatura, alguns clássicos têm como narrativa as conquistas persas. Quase todos os líderes nacionais ao longo da história projetaram algum tipo de hegemonia enraizada na ideia de um povo nobre de excepcional destino. Há muitos iranianos ateus ou alheios à religião, mas são raros os que não são ufanistas. (ADGHIRNI, 2014, não paginado)

De maneira semelhante, Reza Zia-Ebrahimi, conclui seu artigo a respeito da força do discurso sobre a “raça ariana” no Irã com uma observação que, para os acostumados a observar o Irã como um mundo de fanatismo religioso e desconsiderar quaisquer diferenças históricas, culturais, linguísticas e religiosas com seus vizinhos, é no mínimo surpreendente:

Em 12 de outubro de 2001, a seleção nacional de futebol iraquiana perdeu por dois a um para seu anfitrião iraniano, “mas isso não impediu que os torcedores iranianos atirassem pedras e garrafas de plástico nos jogadores iraquianos, enquanto estes deixavam o campo. A polícia escoltou os iraquianos até o vestiário”. Os irlandeses passaram por uma experiência ainda mais severa quando, em outro jogo preliminar da Copa do Mundo em novembro de 2001, pequenas granadas choveram sobre eles. O goleiro irlandês disse à imprensa que o time esperava um “ambiente espinhoso”, mas que no fim foi “muito pior do que eu esperava... eles nos cobriram de insultos, uma enxurrada de frutas podres e garrafas de plástico, então foi preciso ter muita força moral para passar por isso. Até mesmo quando estávamos voltando para o aeroporto, encheram uma rua com vidro quebrado para nos impedir de chegar ao aeroporto”. Infelizmente, o hooliganismo futebolístico vem ganhando terreno no Irã em anos recentes, como estes e outros incidentes parecem indicar.

Ainda assim, quando a seleção nacional de futebol alemã desembarcou em Teerã em 7 de outubro de 2004 para jogar um amistoso, uma recepção completamente diferente os aguardava. 1500 torcedores iranianos deram ao time alemão “boas-vindas triunfais”, entoando “Alemanha, Alemanha” e “bem-vindos ao Irã”. O treinador da *Mannschaft* declarou: “Não dá pra acreditar que você possa ser recebido desse jeito quando você é do time visitante.” “Nunca vi coisa semelhante”, acrescentou um dos jogadores. O jogo aconteceu no Estádio Azadi em Teerã na presença de 100.000 torcedores. O *Süddeutsche Zeitung* noticiou a “popularidade absurda da seleção nacional alemã no Irã, enquanto o treinador descreveu o ambiente como “incrivelmente emocionante ... um fanatismo positivo”.

Os iranianos expressaram entusiasmo quando o hino nacional alemão foi executado. Desde o início um grande número de torcedores iranianos ficaram de pé e fizeram uma saudação nazista coletiva a seus visitantes alemães, enquanto outros ostentavam cartazes de Nietzsche, tudo isso diante dos olhos abismados dos torcedores alemães. O comentarista da ZDF TV observou: “Por sorte só conseguimos ver muito brevemente, foram algumas gafes perversas; algumas pessoas ficaram de pé, muitas até, e fizeram a saudação de Hitler”.²³ (ZIA-EBRAHIMI, 2011, p. 470–471, tradução

²³ Original em inglês: “On 12 October 2001, the Iraqi national football team lost 2–1 to its Iranian host, but this did not stop Iranian fans from hurling stones and plastic bottles at the Iraqi players as they left the field. Police escorted the Iraqis to their locker room.’ The Irish went through an even more grueling experience, when in another World Cup preliminary game in November 2001 small grenades rained on them. The Irish goalkeeper told the press that the team was expecting ‘a tough environment,’ but that at the end it was ‘far worse than I anticipated ... They hurled abuse at us, plenty of rotten fruit and plastic bottles, so it took a

nossa)

É necessário descontar, é claro, as diferentes conotações que o discurso “ariano” têm no Irã e no Ocidente. Como continua Zia-Ebrahimi, os iranianos de uma maneira geral não estão tão familiarizados com a história do nazismo, do genocídio, da segregação e de demais barbaridades perpetradas pelos nazistas entre as décadas de 1930 e 1940. A “saudação hitleriana”, desse modo, teria sido uma maneira infeliz de demonstrar solidariedade com seus visitantes alemães, e não uma declaração de simpatia pelo nazi-fascismo; entretanto, o fato de essa solidariedade se dar de maneira tão seletiva com os alemães é, ainda citando Zia-Ebrahimi, indicativo de que “a mensagem da pretensa irmandade ariana inculcada pela propaganda alemã décadas atrás ainda encontra eco no Irã” (2011, p. 471), e de tal maneira que se propagou para os mais diversos domínios da vida iraniana, desde a literatura até a cultura popular, tornando-se um pilar da identidade nacional persa.

É neste sentido que Adghirni nota que, etimologicamente, a palavra “Irã” significa “terra dos arianos”, e chama a atenção para o apreço que a Alemanha nazista mantinha pelo Irã sob Reza Xá. Sua ideia de que “a conexão entre raça e solo está embutida até no nome do país”, dado que “no milenar idioma sânscrito, Irã significa ‘terra dos arianos (nobres)’ é apenas em parte verdadeira. De fato, Irã deriva de *eran*, que em tempos sassânidas significava “[território] dos ariya”, sendo a designação oficial de seu território *eran shahr* (o mesmo território tendo sido chamado pelos partas de *ariyan shahr*). Parcialmente inexata, entretanto, pois existe uma falsa correspondência entre a expressão moderna, “ariano”, e a expressão *ariya*, que ocorre em numerosas fontes antigas de diversos períodos, como o Avesta, inscrições em Naqsh-e Rostam e Bisotun, textos védicos e até mesmo em textos gregos (ZIA-EBRAHIMI, 2011, p. 461).

Apesar de o primeiro termo ser inspirado no segundo, seu significado está

strong character to get through it. Even as we made our way back to the airport, the road was littered with broken glass to stop us getting to the airport.’ Unfortunately, football hooliganism has gained ground in Iran in recent years, as these incidents and others seem to indicate.

Yet when the German national football team landed in Tehran on 7 October 2004 to play a friendly match, a wholly different reception was awaiting them. 1,500 Iranian supporters gave the German team a ‘triumphal welcome,’ and chanted ‘Germany, Germany’ and ‘welcome to Iran.’ The manager of *die Mannschaft* declared: ‘It is unbelievable to be welcomed in such a way when you are the visiting team.’ ‘I had never seen such a thing’ added one of the players. The game took place in the Azadi Stadium in Tehran in the presence of 100,000 supporters. The *Süddeutsche Zeitung* reported the ‘absurd popularity of the German national team in Iran,’ while the team’s manager described the ambiance of the stadium as ‘incredibly emotional ... positive fanaticism.’

The Iranians’ enthusiasm was expressed when the German national anthem was sung. Right from the beginning, a large number of Iranian fans stood up and gave a collective Nazi salute to their German guests, while others brandished posters of Nietzsche, all this before the astonished eyes of the German supporters.¹¹⁵ The ZDF TV commentator took notice: ‘Luckily we only see it briefly, some perverse slips; some people stood, many even, and showed the Hitler salute.’”

intimamente ligado à Europa do século XIX, ao desenvolvimento da ciência moderna e à ideia de que a humanidade está cindida em raças, e denota um grande grupo racial que reúne indianos, europeus e iranianos modernos, aos quais atribui características psicológicas e biológicas. O segundo, por outro lado, era um etnônimo usado por um grupo relativamente restrito de povos que compartilhavam uma herança cultural e linguística, e incluía sacas, medos, persas e alanos, entre outros. Se os *aryaia* viam-se como diferentes dos *anaryaia* (não-ariya), tal designação era desprovida de quaisquer critérios biológicos, e certamente não englobava nem europeus nem indianos modernos (ZIA-EBRAHIMI, 2011, p. 461).

Parcialmente verdadeira, pois a ideia de “ariano” realmente adquiriu um sentido racial no Irã do século XX, e sem dúvidas é subjacente aos discursos antiárabes proferidos de maneira casual, como na fala da guia de turismo de Adghirni, para quem “os árabes não têm história e não são refinados” (ADGHIRNI, 2014). Num outro episódio envolvendo uma guia de turismo e turistas ocidentais – o que mostra que se diferenciar dos árabes é uma preocupação recorrente entre iranianos ao receberem estrangeiros, provavelmente com a intenção de manter longe de seu país a imagem de “terroristas” e “fundamentalistas” que pesa sobre todo o mundo islâmico, visto no Ocidente indistintamente como “árabe” - o historiador Murilo Sebe Bon Meihy narra uma visita que fez ao Irã em 2008:

Em setembro de 2008, tivemos o privilégio de entrar em contato com os anseios da sociedade iraniana, e muitos nativos que conhecemos durante a viagem estranhavam nossa maior curiosidade pelo Irã islâmico do que pela Pérsia clássica. Pudemos, por exemplo, perceber que se observávamos a ignorância do Brasil sobre o citado país, a recíproca era verdadeira. Uma simpática jovem iraniana que nos acompanhou como uma espécie de guia turística no Irã, quando nos recebeu no aeroporto ficou decepcionada porque esperava dois “jogadores de futebol”. Os olhos claros do tio José Carlos e minha aparência “semítica” eram incompreensíveis à senhorita. “Você parece um oriental” dizia a jovem, mostrando que Guaratinguetá e Teerã eram próximas em estereótipos (MEIHY, 2010, p. XVI)

Se não se deve ver hostilidade no gesto da simpática jovem, chama a atenção o fato de referir-se a um homem de “aparência semítica” como “oriental”. Geograficamente, todos os países árabes são mais ocidentais do que o Irã, e embora hajam comunidades árabes significativas na província de Coração, é sobretudo no litoral sul (Fars) e principalmente no sudoeste do país, na região fronteira com o Iraque (Cuzistão) que a maior parte dos árabes se concentra (ADGHIRNI, 2014). O “oriental” a que a guia se referiu foi, portanto, a mesma representação do “oriental” analisada por Edward Said em seu *Orientalismo* (2007), e tem como parâmetro o que é “oriental” para a Europa²⁴. Percebe-se vagamente na fala da jovem

²⁴ Trata-se de um conceito multifacetado desenvolvido por Edward Said para lançar luz sobre as relações de poder entre a parte do mundo que construiu para si a identidade de “ocidental” e seu contraponto, o “oriental”, do qual está irremediavelmente separado. Ambas as categorias transcendem seu significado originalmente geográfico e passam a funcionar como denominações que carregam em seu bojo conotações

algo próximo do que Mohammad Reza Pahlavi teria dito a um embaixador inglês, Sir Anthony Parsons, na década de 1970: que, “enquanto ‘arianos’, iranianos seriam na verdade membros da família europeia e que era um mero “acidente geográfico” que o Irã se encontrasse no Oriente Médio e não entre suas nações companheiras na Europa”²⁵(ZIA-EBRAHIMI, 2011, p. 446, tradução nossa).

Todos esses episódios mostram uma continuidade, na segunda década do século XXI, dos mesmos discursos que encontraram seu auge com a dinastia Pahlavi, com vigor especial durante o reinado de Mohammad Reza Xá. O que surpreende na força dessas permanências é que ela acontece após a Revolução Iraniana, com o projeto vitorioso de nação de Ruhollah Khomeini e da República Islâmica, que se construiu em oposição frontal à valorização da herança pré-islâmica característica da propaganda oficial monárquica.

Meihy mostra em *As mil e uma noites mal dormidas* (2010) que o Irã na Era Pahlavi, sobretudo em fins da década de 1970, conheceu profundos embates envolvendo concepções rivais de identidade nacional (MEIHY, 2010, p. 1–2). De um lado, o projeto de “nação ocidentalizada” de Mohammad Reza Xá, cujos alicerces se encontravam na realização de um programa de reformas chamado pelo xá de “Revolução Branca”, mais tarde “Revolução Xá-povo”, e que buscava implantar no Irã um “modelo de nação moderna, laica e comprometida com os padrões de desenvolvimento capitalista” (MEIHY, 2010, p. 11). Apoiado pelos Estados Unidos e almejando situar o país entre as grandes potências ocidentais, o xá buscou inspiração em modelos culturais e políticos internos e externos. No que se refere aos modelos internos, de acordo com Meihy, o xá teria buscado deslegitimar instâncias políticas mais recentes, como o Parlamento e reforçar a ideia de submissão a um poder único, o próprio monarca. Para tanto, teria recorrido às tradições tanto reais quanto inventadas: o discurso sobre a “missão espiritual da nação”, em cujo seio se encontrava a crença no retorno do Imam oculto no xiismo duodécimo²⁶, religião majoritária no Irã, reforçava a figura do xá como

psíquicas e raciais. O “Oriente” é uma categoria que não reflete a percepção que povos aos quais foram atribuídas a alcunha de “orientais” têm de si mesmos. “Orientalismo”, enquanto instituição autorizada a lidar com o outro oriental, se refere, entre outras coisas, ao “sistema de ficções ideológicas” usado para legitimar e embasar a colonização europeia sobre a Ásia e a África desde o final do século XIX, e que no século XX passava por uma nova fase com os Estados Unidos envolvidos (SAID, 2007, p. 428).

²⁵ Original em inglês: “In a private audience, he confided to then British ambassador Sir Anthony Parsons that as “Aryans,” Iranians were in fact members of the European family and that it was a mere “accident of geography” that Iran found itself in the Middle East rather than among its fellow European nations.”

²⁶ Também conhecido como “xiismo duodecimalista”, trata-se da segunda maior denominação muçulmana, atrás apenas do sunismo. Os xiitas reconhecem apenas descendentes da casa do Profeta como intérpretes legítimos da *Sunnah* e do Alcorão, a quem chamam *Imams*. O xiismo duodécimo, que é uma vertente do xiismo ao lado dos *zaydīs* e os *isma‘ilis*, diferencia-se dos demais pelo número de *Imams* que reconhece. Em ordem cronológica, os *Imams* duodecimalistas são ‘Ali b. Abi Talib (m. 40/661), Al-Hasan b. ‘Ali (m. 49/669), Al-Husayn b. ‘Ali (m. 61/680), ‘Ali b. Al-Husayn Zayn al- ‘Abidin (m. 95/714), Muhammad al-Baqir (d. 115/733), Ja’far as-Sadiq (m. 148/765), Musa al-Kazim (m. 183/799), ‘Ali ar-Rida (m. 203/818), Muhammad Jawad at-Taqi (m. 220/835), ‘Ali an-Naqi (m. 254/868). Al-Hasan al-‘Askari (m. 260/874) e,

única fonte de autoridade até a chegada do dito Imam, além de imprimir um sinal de distinção em relação aos vizinhos árabes e sunitas; e, principalmente, a realeza como uma “tradição nacional” desde tempos imemoriais, alçada a signo de identidade coletiva do país. Desta maneira, o xá buscava referências tanto no xiismo, evocando figuras como Imam Ali, como na Pérsia Antiga, evocando personagens como Ciro e Xerxes, como maneira de reivindicar uma ancestralidade para a nação, bem como buscando no zoroastrismo (e, em grande parte, seria esse também o papel do Islã em seu discurso) “princípios morais” que imprimissem um caráter genuinamente “persa” em seu projeto, impedindo assim “a aceitação pública de que a proposta de reforma social que se apresentava era importada” (MEIHY, 2010, p. 12–21).

Em frontal oposição ao discurso monárquico, o aiatolá Ruhollah Khomeini, que no fim dos anos 1970 se consolidara como uma das principais lideranças do movimento revolucionário, e posteriormente tornara-se influente a ponto de capitalizar a insatisfação da oposição de modo não apenas a destituir a monarquia, mas de implantar uma “República Islâmica” por ele idealizada, negaria tanto a legitimidade da monarquia enquanto instituição, como todo o aparato simbólico usado para mobilizá-la.

Se inicialmente Khomeini concentrava suas críticas apenas à legitimidade aos monarcas Pahlavi alegando que “o governo Pahlavi não é legal de forma alguma”, dado que sua dinastia “assumiu o poder pela baioneta”, tendo portanto pai e filho sido meros “criminosos” (MEIHY, 2010, p. 35), seu discurso adquiriu num curto espaço de tempo um tom irreconciliavelmente antimonárquico, e sua narrativa do passado passou a ser protagonizada por dois arquétipos: o profeta, nascido das massas, entre pobres e mendigos, com os quais se aliava contra toda e qualquer opressão não importando que partisse das posições ditas de autoridade, era construído como “o único legislador capaz de atender a todas as demandas existentes em cada dimensão humana” (MEIHY, 2010, p. 53). De outro lado, os detentores de poder, aparecendo sobretudo nas figuras do rei tirânico e dos aristocratas, inimigos do Islã, responsáveis por toda a sorte de crueldades, vilezas e traições para forçar o povo à obediência.

Na narrativa khomeinista, desde a Antiguidade até o presente, a história da humanidade teria sido movida por uma espécie de “luta de classes” entre o povo, liderado pelos profetas, e os poderosos, simbolizados pelos aristocratas e pelos monarcas, num confronto que, longe de ser meramente mundano, era uma verdadeira batalha espiritual.

por último, Muhammad al-Mahdi al Qaim al-Hujjah, o chamado “Imam Oculto” (329/940), que se ocultou por ordem de Deus para continuar conduzindo os fiéis até o Dia da Ressurreição. As datas de morte (ou no caso do Mahdi, de “ocultação maior”), entre parênteses, são dadas primeiro pelo calendário islâmico e em seguida pelo calendário gregoriano (JAFRI, 1990, p. 118).

Moisés e seu cajado contra o faraó, Abraão destroçando com um machado os ídolos dos aristocratas, Mohammad aniquilando os coraixitas, Husain ibn Ali, o “Senhor dos Mártires”, confrontando Yazid I mesmo isso tendo-lhe custado a vida, e até mesmo Jesus de Nazaré, eram todos precursores de uma batalha análoga que se efetuava no Irã naquele momento, entre o xá do Irã, Mohammad Reza Pahlavi, e a nação iraniana, exortada à revolução por Khomeini. Em todos esses momentos, e numa formulação em franco contraste com o discurso monárquico, o poder transformador não se esgotava nas grandes figuras. Os profetas são guias e exemplos, mas as massas são vistas como elementos indispensáveis no esforço contra os tiranos, e são exortados no discurso de Khomeini ao martírio e ao esforço numa causa que é vista como divina; surge, assim, a figura do “revolucionário-devoto”, e urge-se toda a nação, homens, mulheres e até mesmo crianças nela tomem parte. Nas palavras de Meihy

Como aquele que sugere a existência de comprovações fidedignas sobre a formação de um movimento revolucionário no Irã, Khomeini se preocupa em colocar-se na condição de um perito capaz de reconhecer na resistência política dos iranianos, um caráter de inspiração divina. Portanto, trata-se de uma revolução manifesta naqueles que se posicionam como portadores de grande devoção, porque quando imbuídos da condição religiosa, estariam suscetíveis ao plano de Deus para o país. Nessa perspectiva, a revolução passa a depender da ação contestatória do “revolucionário-devoto” que precisa do Islã para justificar sua participação na subversão da ordem política. Essa lógica contemplativa admite que a insurreição seja encarada não somente como uma espécie de dever histórico (seguindo a tradição dos profetas), mas também como uma obrigação sagrada; prevista na doutrina religiosa. O apoio a lutas pela derrubada de tiranos é uma das formas com que Deus mostra sua face misericordiosa e ao mesmo tempo justa, assim como a participação do fiel nesse mesmo movimento contestatório da opressão demonstra sua devoção e confiança em Deus (MEIHY, 2010, p. 60–61).

Consolidando-se como a versão oficial da história do Irã após a proclamação da República Islâmica, a Antiguidade persa, com os reis aquemênidas, sassânidas, partas e outras dinastias, assim como o zoroastrismo, não apenas perdem importância, como passam a ser vistos como pertencentes a uma “Idade da Ignorância” (*Jahiliyyah*), um conceito islâmico que designa a era anterior à chegada do Islã, em que os homens permaneciam ignorantes da verdade divina²⁷. Um panfleto não datado do Ministério dos Negócios Estrangeiros da República Islâmica do Irã analisado pelo historiador, intitulado “Um olhar pela República Islâmica do Irã”, o “sistema político monárquico-hereditário”, destituído em 1979, é tratado, assim como fora na narrativa de Mohammad Reza Xá, como “originado por Ciro em 550 a.C”, e aponta-se que naquela época, o povo seguia o Zoroastrismo. Entretanto, tal sistema é visto como, “pela sua própria natureza”, caracterizada pelo “totalitarismo”, e na interpretação

²⁷ Segundo o *The Oxford Dictionary of Islam*, o conceito difundiu-se não apenas como a ignorância do monoteísmo e da lei divina no período Pré-Islâmico, mas como uma referência pejorativa à modernidade secular. Tal uso do conceito encontra-se em Abu al-Ala Mawdudi e Sayyid Qutb, além de muitos outros (“Jahiliyyah - Oxford Islamic Studies Online”, [S.d.]).

de Meihy teria desaparecido apenas com a Revolução. Não se tratava, portanto, de um modelo a ser recuperado para o presente e o futuro, como o fora para Pahlavi; antes, fora uma era de malefícios superados pelo desenvolvimento e expansão do Islã, cuja história, segundo conta o panfleto, passa a confundir-se com a história do Irã, e cujos últimos resquícios teriam sido extirpados apenas com a abolição da monarquia (MEIHY, 2010, p. 122).

Mesmo rechaçada após a revolução, a discussão sobre o Irã pré-islâmico jamais deixou de estar em pauta, como mostra a disputa em torno da representação de Ciro, o Grande. Como nota Meihy, o Estado Pahlavi teria visto em Ciro o “pai fundador” da nação iraniana, do qual Mohammad Reza Xá seria herdeiro; ao antigo rei dos persas, seriam atribuídas características anacrônicas, como a defesa das minorias e das liberdades individuais, independentemente de cor, credo ou religião (MEIHY, 2010, p. 20).

A análise do debate em torno da representação de Ciro é desenvolvida por Menahem Merhavy (2015), que nota não apenas seus usos visando ao ganho político por Mohammad Reza Xá, como também sua apropriação por religiosos, tanto opositores como aqueles ligados à monarquia. Para Merhavy, a tentativa de manter um vínculo histórico e a aparência de continuidade, o desejo de reconhecimento das grandezas passadas do Irã, além do fato de Ciro ser uma personagem apreciada tanto nas escrituras das religiões monoteístas, motivaram sua apropriação pela monarquia, fato que, desde o início, geraria controvérsia. Em primeiro lugar, preocupando tanto partidários quanto oponentes, as fontes autenticamente iranianas para este passado eram praticamente inexistentes, e dependia-se quase completamente de fontes “ocidentais”. Somando-se a isso, a identificação de clérigos e de nacionalistas tradicionalistas era dificultada devido à implicação de uma origem “pagã” para a nação (MERHAVY, 2015, p. 933). Criara-se a necessidade de conciliar o Irã pré-islâmico com a filiação religiosa da maior parte dos iranianos, de fundir a identidade étnica promovida pelo Estado com a sacralidade do Alcorão (MERHAVY, 2015, p. 939).

Neste contexto, a aceitação do mito por um público mais amplo dependia da identificação dos símbolos nacionais com o Islã, e isso deu impulso ao acolhimento, por parte do Estado, de interpretações que estabelecessem relações entre Ciro, construído como o “fundador do primeiro Estado iraniano”, e o monoteísmo, bem como a busca pelo antigo rei em fontes islâmicas, entre as quais se destacava o Alcorão (MERHAVY, 2015, p. 934–935).

No centro das especulações encontrava-se uma figura corânica obscura, mencionada nos versos da sura “A Caverna” como Zul Carnain (“O de dois chifres”):

Interrogar-te-ão a respeito de Zul Carnain. Dize-lhes: relatar-vos-ei algo de sua história:

Consolidamos o seu poder na terra e lhe proporcionamos o meio de tudo.
E seguiu um rumo,
Até que, chegando ao poente do sol, viu-o pôr-se uma fonte fervente, perto da qual encontrou um povo. Dissemos-lhe: Ó Zul Carnain, tens autoridade para castigá-los ou tratá-los com benevolência (HAYEK, 2010, p. 183, 18:83-86; MERHAVY, 2015, p. 935).

Embora comumente identificada por comentadores do Alcorão como Alexandre, o Grande, uma série de intelectuais indianos, entre os quais Sir Sayyed Ahmad Khan (1817-1898) e Abul Kalam Muhiyuddin (1888-1958), chamado também pelo seu pseudônimo Abul Kalam Azad, viriam a identificá-lo com ninguém menos do que Ciro, o Grande, o fundador do Império Aquemênida, ou com seu sucessor Dario, por S. M. Taher Rezwi. Recebendo inicialmente pouca atenção, a aproximação do aniversário de 2500 anos do Império Persa promovida pelo segundo Pahlavi em 1971 serviu de pretexto para a teoria, dado que qualquer evidência que apontasse para a grandeza da nação era bem-vinda. De acordo com Merhavy, a centralidade de Ciro no discurso oficial de Pahlavi era tamanha que qualquer publicação a respeito do herói nacional era monitorada pela Savak, polícia secreta do xá (MERHAVY, 2015, p. 936–939).

A interpretação promovida pelo Estado recebera uma recepção ambivalente. Em parte, a ideia de que um iraniano de tamanha magnitude fosse mencionado e exaltado no livro sagrado dos muçulmanos maravilhara acadêmicos, leigos e até mesmo clérigos, entre os quais Merhavy destaca o proeminente Allamah Muhammad Husayn Tabataba'i (1903-1981). Para Tabataba'i, a admiração que os judeus nutriam por Ciro era sinal de que rei aquemênida só podia ser monoteísta, fato que se comprovava pela sua menção nas escrituras hebraicas como “messias, seguidor, e companheiro de Deus”, bem como a coincidência surpreendente entre Zul Carnain e o que considera ser a descrição de Ciro no livro de Daniel (8: 1-9)²⁸, e um achado arqueológico contendo a descrição de um rei com dois chifres, referindo-se a Dario, “herdeiro” de Ciro (MERHAVY, 2015, p. 939).

²⁸ “No Terceiro reinado de Baltazar, tive uma visão, eu, Daniel, depois daquela que já tivera anteriormente. Eu contemplava a visão. E enquanto contemplava, encontrava-me em Susa, a praça-forte situada na província de Elam; enquanto contemplava a visão, encontrava-me na porta do Ulai. Levantando os olhos para ver, deparei com um carneiro, de pé, diante da porta. Ele tinha dois chifres: os dois chifres eram altos, mas um era mais alto que o outro, e esse mais alto foi o que apareceu por último. E eu vi o carneiro dar chifradas para oeste, para o norte e para o sul. Nenhum animal podia resistir-lhe, e ninguém conseguia livrar-se do seu poder. Ele fazia o que bem lhe aprazia e tornou-se poderoso” (Dn 8: -4). Trata-se da segunda das visões que Daniel teve durante o reinado do rei Baltazar, da Babilônia. No sonho, os impérios que passaram pela Babilônia são representados por animais que combatem entre si. O carneiro em questão, conforme explicado pelo anjo Gabriel nos versículos seguintes, representa os reis da Pérsia da Média (Dn 8:20), e é derrotado por “um bode que vinha do Ocidente e havia percorrido a terra inteira, sem sequer tocá-la” (Dn 8:5). O bode, que por sua vez é descrito como tendo um “magnífico chifre”, representa o império de Alexandre, que submete os persas. Fica claro que o carneiro, entretanto, não é Ciro, e sim possivelmente um de seus chifres; o animal representa os reis da Pérsia e da Média no seu conjunto, e a interpretação nas notas da *Bíblia de Jerusalém* é a de que “o mais alto dos chifres é o poderio persa, que prevalece sobre a potência dos medos, unindo-a a si antes de suceder-lhe”. (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2015, p. 1569–1571)

O livro de Tabataba'i ganharia uma nova edição durante a Revolução Iraniana, na qual o clérigo criticaria a interpretação oficial do novo regime a respeito de Ciro. Para Tabataba'i, o fato de os Pahlavi terem abusado da memória de Ciro, tratando-o como o fundador da monarquia no Irã, alimentara a hostilidade do clero; entretanto, Tabataba'i argumentava que Ciro apenas continuava o legado dos elamitas e dos medos, e que não fora responsável pela fundação da monarquia. Tal como para os Pahlavi, Ciro mantinha sua relação com a tolerância e com a coexistência entre os diferentes povos do império; ao contrário da interpretação anterior, entretanto, Ciro seria antimonárquico, dado que o sistema de governo seria incompatível com os valores iranianos originais, e que o monarca na verdade trazia uma mensagem republicana que consistia na principal inovação que o destacava em relação a seus sucessores e antecessores (MERHAVY, 2015, p. 940).

De uma maneira geral, e tal como destacara Meihy (2010), Merhavy nota que se mantinha a interpretação de continuidade e paralelismo entre o Irã sob os Pahlavi e sob os Aquemênidas, mas o clima mudara para uma hostilidade contra o que quer que envolvesse o passado pré-islâmico, que passara a representar tudo aquilo que existia de infausto. Merhavy conta que, na animosidade contra a instituição monárquica, Ciro passara a ser visto como símbolo do despotismo que por tanto tempo assolara a nação, e dessacralizar sua memória tornara-se equivalente a extirpar o mal-estar que o acompanhava. Em discurso, Khomeini se referira ao título de *Shahanshah* (Rei dos Reis) como “o mais odiado de todos os títulos aos olhos de Deus”, ao Islã como fundamentalmente oposto à noção de monarquia, e que “qualquer um que estude a maneira como o Profeta estabeleceu o governo do Islã chegará à conclusão de que o Islã veio para destruir esses palácios de tirania”²⁹ (MERHAVY, 2015, p. 941, tradução nossa).

Um de seus assistentes, o aiatolá Sadeq Khalkhali (1926-2003), iria ainda mais além. No mesmo ano da comemoração dos 2500 anos do Império Persa, em 1971, Khalkhali escrevera um tratado intitulado “Korush-e Dorughin”, ou “O Falso Ciro”, em que acusava Abul Kalam Azad, principal meio pelo qual a interpretação de Ciro como Zul Carnain chegara ao Estado, de contribuir inadvertidamente com a propaganda sionista e com os Pahlavi com uma teoria sem fundamentos. Para Khalkhali, Ciro seria apenas um “rei cruel mais afeiçoado a se vingar de seus inimigos e a sucumbir a seus desejos carnaís”, e que sua benevolência com os judeus não era nada além de seu desejo por Ester, rainha judia com

²⁹ Original em inglês: “Tradition relates that the title Shahanshah (King of Kings), which is borne by the monarchs of Iran, is the most hated of all titles in the sight of God. Islam is fundamentally opposed to the whole notion of monarchy. Anyone who studies the manner in which the Prophet established the government of Islam will realize that Islam came in order to destroy these palaces of tyranny. Monarchy is one of the most shameful and disgraceful reactionary manifestations”.

quem, em seu entendimento, se casara. A imagem positiva construída pelos judeus no *Tanakh* teria sido apenas a gratidão dos judeus por Ciro tê-los deixado ir para a Palestina e uma conspiração estrangeira para criar uma imagem positiva de Ciro entre os iranianos. A natureza “estrangeira” e “ocidental” da narrativa não passaria despercebida por Khalkhali, que relacionara essa benevolência oportunística com o discurso de paz e liberdade com que os Estados Unidos travestiram suas pretensões imperialistas no terceiro mundo durante a Guerra Fria³⁰ (MERHAVY, 2015, p. 941–942, tradução nossa).

De acordo com Merhavy, a guerra contra o Iraque, também muçulmano, fez com que a República Islâmica buscasse elementos de distinção étnica, incorporando para tanto alguns símbolos pré islâmicos. Os Aquemênidas, entretanto, só seriam objetos de discurso oficial a partir dos anos 1990, e mesmo assim de uma maneira relativamente ambivalente. Durante o mandato do presidente Rafsanjani, uma conferência foi organizada em Shiraz dedicada ao debate em torno de Zul Carnain e Ciro; Khatami visitara Persépolis e discursava a respeito da herança cultural pré-islâmica; e diversos livros foram publicados tendo como assunto tanto Ciro quanto Zul Carnain, refutando a tentativa de apresentar a memória de Ciro como oposta aos valores islâmicos, e alçando-o a um símbolo revolucionário. Durante a presidência de Ahmadinejad, o Cilindro de Ciro, um dos principais emblemas da comemoração de 2500 anos do Império Persa em 1971, fora trazido ao Irã para exibição pelo British Museum, e Ahmadinejad chamara Ciro de “o padrinho de todos os *basiji* da história iraniana”, e fazendo inclusive referência aos 2500 anos de história da nação. Ainda durante o mandato de Ahmadinejad, Persépolis recebera a primeira cerimônia promovida pelo Estado desde 1971, o Nowruz³¹ de 2011. Todos esses eventos provocaram a crítica veemente de políticos conservadores, que argumentavam, entre outras coisas, que comemorações semelhantes poderiam afastar o Irã de seus vizinhos muçulmanos (MERHAVY, 2015, p. 942–944). Mesmo produzidos a partir do Estado, a falta de consenso em torno desses discursos é evidência de que, mais provavelmente, essa mudança de tom nas declarações dos presidentes acompanha um discurso já corrente na sociedade iraniana, o que mostra um fenômeno inverso ao que acontecia no reinado do xá, quando o Estado era o principal centro de difusão e de construção

³⁰ Original em inglês: “In his view Cyrus was, in fact, “a cruel king, who was most fond of taking revenge at his enemies and succumbing to his carnal desires. His benevolence toward the Jews was nothing more than a direct outcome of his desire for Esther, the Jewish queen he married. The Jewish conspiracy turned into a historiographical conspiracy in which the Jews promised Cyrus a positive image by praising him in their sources. The Jews were thankful to him “for declaring their rights and letting them go to Palestine.” As a token of appreciation, they sculpted a positive image of Cyrus in their scriptures. It was, then, a foreign conspiracy that tried to lend Cyrus such a positive image and resonance in the eyes of Iranians.

³¹ O Ano-Novo iraniano. Literalmente “Dia Novo”, refere-se ao primeiro dia do mês de *farvardin*, iniciado com o equinócio vernal (quando o Sol entra no primeiro grau de Áries) (CRISTOFORETTI, 2016).

de uma memória pré-islâmica.

Dada a hostilidade dos dirigentes da República Islâmica contra os símbolos e heróis nacionais cultivados pela monarquia, a tentativa de identificar o sentimento nacional com o Islã e a campanha contra tudo aquilo que pudesse ser remetido à *Jahiliyyah*, a pervasividade da ufanização do passado e da exaltação de uma identidade étnica, constatada por Adhirni (2014), Ebrahimi (2011) e Meihy (2010), não pode ser entendida se identificada unicamente como resultante do esforço de legitimação de Mohammad Reza Xá. De fato, o imenso aparato de propaganda, a produção de livros, o incentivo à arqueologia e à história, as despesas com celebrações e, sobretudo, a expansão de uma educação secular ao longo do século XX, teria um papel a desempenhar na consolidação, nas gerações vindouras, de uma nação iraniana calcada na identificação com o passado pré-islâmico; com Ciro, os Aquemênidas e os Sassânidas, os poetas nacionais e o zoroastrismo – que, mesmo sendo uma religião minoritária, continua desempenhando um papel central no nacionalismo popular, atraindo simpatia e respeito mesmo entre muçulmanos, que usam seus símbolos em camisetas, pingentes, adesivos e uma série de outros adereços (ADGHIRNI, 2014).

Entretanto, mais do que isso, essa memória, que, longe de ser uma mera sobrevivência, ganha cada vez mais fôlego, continua presente porque não era simplesmente uma excentricidade do xá, que se queria herdeiro de um rei glorioso do passado. Os mitos e histórias que foram apropriados pela monarquia são, antes de tudo, narrativas com um desenvolvimento complexo, que se formaram a partir de interesses diversos, em lugares diferentes, e rondaram toda a disputa em torno da criação de um Estado “moderno” no Irã dos séculos XIX e XX, bem como os embates com os impérios que rodeavam o território iraniano, da qual tanto a dinastia Pahlavi como seus opositores – entre os quais partidários de Khomeini se constituíam numa facção entre dezenas de outras – são herdeiros.

1.2 Sobre as fontes nativas acerca dos Aquemênidas: amnésia histórica ou olhares diferentes para o passado?

Que nacionalistas iranianos, ao buscar distanciar-se da religião e encontrar no passado secular os alicerces da nação, se voltem para os mesmos persas que as tradições historiográficas e religiosas clássicas tornaram célebres, pode parecer natural para um ocidental à primeira vista. Personagens como Ciro, Xerxes, Artaxerxes, Dario e muitos outros, povoam um sem número de obras que incluem tragédias como *Os Persas* de Ésquilo, as escrituras cristãs e judaicas, e obras historiográficas como as de Heródoto e Tucídides, obras que desde muito cedo adquiriram o status de clássico no Ocidente.

Na Bíblia, os reis persas são mencionados com simpatia em diversos livros, em

oposição marcante aos reis que os precederam. Entre todos, Ciro é o que aparece em mais alta estima, sendo mencionado de maneira honrosa em praticamente todos os livros em que figura. Em Esdras e nas Crônicas, Ciro, ao conquistar a Babilônia, tem seu espírito tocado por Deus e manda reconstruir o Templo de Jerusalém, destruído por Nabucodonosor, e permite o retorno dos judeus à terra das quais tinham sido levados para tornarem-se cativos dos caldeus. Para a reconstrução do templo, Ciro ordena a devolução dos utensílios levados por Nabucodonosor, e manda que a população dos lugares em que os judeus habitavam no império ajude a empreitada cedendo donativos (2Cr 36:22-23; Esd 1:1-11). Embora frustrado pelos samaritanos, que subornaram os conselheiros do império e entravaram a construção do templo durante três reinados, o processo é retomado e finalizado no reinado de Dario (Esd 6:1-18). A benevolência dos reis persas se estende também no tempo de Artaxerxes, em que a repatriação ainda continuava e o próprio rei oferecia donativos, além de permitir que outros habitantes das províncias fizessem o mesmo (Esd 7:11-26) (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2015, p. 627–634).

É em Isaías, entretanto, que Ciro é exaltado de maneira mais veemente. Ciro é mencionado, de maneira indireta, pela primeira vez num poema no capítulo 41, segundo do Livro da Consolação:

[...]
 Quem suscitou do Oriente aquele que a justiça chama para segui-la,
 a quem ele entrega as nações
 e sujeita os reis?
 Sua espada os reduz a pó,
 seu arco os torna como a palha levada pelo vento.
 Ele os persegue e avança tranquilamente
 por uma vereda que os seus pés mal tocam.
 Quem o fez e cumpriu?
 Aquele que desde o princípio chamou à existência as gerações.
 Eu, Iahweh, sou o primeiro,
 e com os últimos ainda estarei.
 [...] (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2015, p. 1316, Is 41:1-4)

A ênfase do texto não é necessariamente em Ciro, na verdade, mas em Iahweh. As proezas militares de Ciro são aludidas, como as vitórias sucessivas sobre diversos reinos, a velocidade de seu avanço e a força de suas armas. Mas o verdadeiro libertador é “aquele que desde o princípio chamou à existência as gerações” - o próprio Deus. O texto é um longo discurso de Deus para seu povo, que se encontra temeroso e desesperado após anos de cativeiro na Babilônia, ao qual fora submetido como castigo por sua desobediência e idolatria. Iahweh consola Israel alertando para o fim da expiação; enaltece seu domínio universal e declara outros deuses nulos; reforça que escolhera Israel e tomara-o sob sua proteção; desfere exprobações contra a Babilônia e os caldeus; anuncia a libertação e reconstrução de

Jerusalém. Ciro, por sua vez, é o instrumento que Iahweh escolheu para o fim que anuncia:

[...]
 Assim diz Iahweh ao seu ungido, a Ciro, que tomei pela destra,
 a fim de subjugar a ele nações
 e desarmar reis,
 a fim de abrir portas diante dele,
 a fim de que os portões
 não sejam fechados.
 Eu mesmo irei na tua frente e aplainarei lugares montanhosos,
 arrebentarei as portas de bronze,
 despedaçarei as barras de ferro
 e dar-te ei tesouros ocultos
 e riquezas escondidas,
 a fim de que saibas que eu sou Iahweh,
 aquele que te chama pelo teu nome,
 e te dou um nome ilustre, embora não me conheces
 Eu sou Iahweh, e não há nenhum outro,
 fora de mim não há Deus.
 Embora não me conheças eu te cinjo,
 a fim de que se saiba desde o nascente do sol até o poente
 que, fora de mim, não há ninguém:
 eu sou Iahweh e não há nenhum outro!
 [...] (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2015, p. 1325, Is 45:1-4)

Ainda que não conheça Iahweh, a Ciro é atribuída uma honra que não é atribuída a nenhum outro: segundo os comentários da *Bíblia de Jerusalém*, o título de “Ungido de Deus” é atribuído exclusivamente aos reis de Israel e tornou-se o “título rei-salvador esperado”, de maneira que se reveste de um caráter, em certo sentido, messiânico. Segundo Ansari, Ciro é a segunda pessoa, depois de Davi, a ser chamado de messias. Ciro é ainda chamado por Iahweh de “meu pastor”, aquele que cumprirá sua vontade decretando a reconstrução de Jerusalém e seu templo (Is 44:28), e não apenas é coberto de bençãos, como o próprio Iahweh declara que o ama (Is 48:14) (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2015, p. 1325–1331; ANSARI, 2012, p. 21).

Entre os gregos, diversos historiadores registraram versões do nascimento de Ciro conforme lhes fora relatado por persas e medos, como Ctésias e Heródoto (YARSHATER, 1983, p. 388–389). Xenofonte afirma que, em seu tempo, as qualidades pessoais e o caráter de Ciro eram assunto de canções e histórias entre os persas (DARYAEE, 1995, p. 131). Em Heródoto, os próprios persas ganham falas. Por volta da época em que o historiador grego escrevia, Ciro ocupava entre os persas um lugar tão elevado na memória, que Munson (2009, p. 458–459) propõe que uma das genealogias registradas por Heródoto, segundo a qual Ciro descendia por parte de pai de um certo Aquêmenes, é provavelmente uma tradição começada por Dario para ligar sua família à de Ciro e assim legitimar sua pretensão ao trono, de modo que, respeitadas as especificidades contextuais, a tentativa do último Pahlavi de ligar-se a Ciro não era nenhum ineditismo.

A ideia de que Ciro fora o rei da Pérsia, é verdade, não parece ser respaldada por

Heródoto, embora ele atribua aos persas a noção de que ele teria se tornado fundador da monarquia persa ao tê-los tornado livres, e autores como Xenofonte se refiram a Cambises I, pai de Ciro, como tal. Para Heródoto, na interpretação de Munson provavelmente seguindo tradições médicas devidamente interessadas, Ciro seria para todos os efeitos um rei dos medos; não alguém que, como apareceria no discurso tanto de Mohammad Reza Xá quanto de alguns de seus opositores como o indivíduo que poria fim ao domínio medo e se tornaria o pai fundador do Império Persa, mas como um continuador da monarquia meda ao suceder seu avô materno Astíages, em todos os sentidos, desde sua estrutura básica até sua política externa. Seu pai, por outro lado, aparece na narrativa herodotiana como um persa de origem nobre, e a linhagem aquemênida como membro da elite persa sem estar por isso identificada com a realeza (MUNSON, 2009, p. 459).

Munson analisa os discursos de Heródoto sobre os persas com o intuito de vislumbrar, em meio a suposições e preconceitos gregos partilhados por Heródoto, algum traço “objetivo” das visões de mundo e das tensões que permeavam as elites persas da Ásia Menor que serviram de base para os relatos do autor das *Histórias*, e que poderia dar informações a respeito dessas pessoas que não poderiam ser obtidas a partir de documentos oficiais. Após a guerra contra os gregos, os aristocratas persas com os quais Heródoto interagira, expressavam um descontentamento profundo com os monarcas contemporâneos que se refletiram numa discussão a respeito da própria forma de governo, com propostas de substituir a monarquia. A polêmica sobre Ciro estaria no centro dos debates, e se Heródoto aparentemente corroborava as narrativas medas que enfatizavam sua herança materna, os persas pendiam muito mais para o lado paterno, tirando ênfase de sua herança real e representando-o como um dos seus (MUNSON, 2009, p. 462).

Mais do que acompanhar os pormenores ideológicos refletidos no debate analisado por Munson, nos interessa aqui destacar a maneira como esses persas recorrem a Ciro para autorizar suas próprias opiniões a respeito da política contemporânea. Para os persas de Heródoto, Ciro era uma figura de alta estima, e sua reputação sobrepujava em muito a de seus sucessores, que por sua vez eram causa de descontentamento naquela parcela da aristocracia. Enquanto esses persas se referem a Ciro de maneira saudosa como um “pai” que fundara a monarquia persa ao tornar os persas livres, se referem em tom pejorativo a seu filho e sucessor Cambises II e a Dario, tendo o primeiro sido um “déspota” e o segundo um mero mercador, que conduzia o império como se este fosse um estabelecimento comercial (MUNSON, 2009, p. 464–467). Embora de uma maneira geral expressassem lealdade à instituição monárquica, que viam como um “costume ancestral”, mostravam-se

decepcionados com seu desenvolvimento após aquele que consideraram a epítome de um bom rei.

Munson discorre a respeito da discrepância entre as descrições dos persas como pobres, violentos e primitivos que os lídios do tempo de Creso teriam feito deles e a “ideologia de prosperidade” que nutriam e demonstravam ao falar no tempo presente da narrativa, discursando a respeito de seus banquetes suntuosos e criticando os gregos por não terem nada para comer, e como isso refletia-se no cumprimento de uma promessa de Ciro:

Antes de liderá-los contra Astíages, Ciro reuniu todos os persas num único lugar e os fez desmatar o terreno por um dia inteiro. No dia seguinte, ele abateu o gado de seu pai e lhes regalou com um banquete generoso. Pediu-lhes então que escolhessem: ontem ou hoje, sujeição no presente ou liberdade sob sua liderança. Escolheram liberdade e abundância³²(MUNSON, 2009, p. 465, tradução nossa)

A veneração que os persas tinham em relação a Ciro, assim, tinha a ver com a percepção de que o monarca os havia tornado prósperos, e projetavam nele seus próprios valores. Representavam-no como sendo ele próprio um dos persas, e que geria a esfera pública de acordo com os mesmos princípios que um indivíduo geria seu *oikos*; expressavam seu desdém por alguns dos costumes gregos, ente os quais a ágora, atribuindo ao monarca a fala “não tenho respeito algum por pessoas (isto é, os gregos) que designam um lugar no meio da cidade no qual se reúnem para enganarem-se uns aos outros”³³ (MUNSON, 2009, p. 466, tradução nossa).

Apesar da enorme admiração que os persas mantinham por Ciro nos tempos antigos, a julgar pelos interlocutores de Heródoto, não se deve imaginar que a memória do renomado monarca tenha continuado ininterruptamente até ser tomada como símbolo nacional sob o Irã Pahlavi. No Ocidente, justamente devido à sua presença nas fontes bíblicas e clássicas, Ciro permaneceu uma figura importante, tendo inspirado obras das mais diversas naturezas em línguas europeias. Thomas Jefferson tinha duas cópias da *Ciropédia* de Xenofonte. Em 1812, Rossini compôs uma ópera com o nome de “Ciro na Babilônia” em homenagem a Napoleão I, traçando paralelos entre as políticas de tolerância religiosa de ambos. Antes ainda, Handel havia composto, além de uma ópera intitulada *Xerxes* em 1738, uma intitulada *Siroe re di Persia* em 1728. Graças à sua menção bíblica e incomparavelmente mais do que no Irã, variantes do nome “Ciro” gozam de alguma popularidade no Ocidente desde o século XIX,

³² Original em inglês: “Before leading them against Astyages, Cyrus gathered all the Persians in one place and made them clear brush for a whole day. The next day, he slaughtered his father’s cattle and treated them to a big feast. He then asked them to chose: yesterday or today, their present subjection or being free under his leadership. They chose freedom and feasting”.

³³ Original em inglês: “I have no respect for people (i.e., the Greeks) who have a designated place in the middle of the city where they gather to deceive each other”

em especial entre protestantes nos Estados Unidos, designando uma lista considerável de indivíduos notáveis (ANSARI, 2012, p. 35)³⁴.

No entanto, ao comentarem os esforços de Pahlavi, não são poucos os autores que notam a ausência completa de fontes “nativas” e o recurso a fontes ditas “ocidentais”. Meihy nota que, em *The White Revolution of Iran*, Mohammad Reza Xá recorre ao orientalista dinamarquês Arthur Emanuel Christensen, um os principais estudiosos do Irã no período sassânida, para sustentar sua visão de que o rei é “não tanto o chefe [head] político da nação quanto um professor e um líder” (MEIHY, 2010, p. 13; PAHLAVI, 1967, p. 2).

Analisando a tradução francesa de um livreto ilustrado produzido pela Universidade Pahlavi em 1967 (TALLBERG, 1967), Ferro nota que uma das características da história nele narrada é que ela procura afastar a nação iraniana dos árabes ao mesmo tempo em que procura aproximá-la da Europa. Para este fim, lança mão da história aquemênida, “emprestada de fontes gregas e romanas” [empruntée aux sources grecques et romaines]. Ferro percebe na fonte semelhanças com mitos e lendas associadas com o nascimento de Roma, sobretudo entre as histórias de Rômulo e Remo e a versão do nascimento de Ciro ali narrada (FERRO, 1986, p. 108).

Bernard Lewis, por fim, foi quem desenvolveu a reflexão mais detida a respeito do tema, usando-o como ponto de partida para uma apresentação na Universidade de Yeshiva em 1974, posteriormente transformada no livro *History: remembered, recovered, invented* (1975). Seu primeiro capítulo, “Masada and Cyrus”, analisa duas celebrações de acontecimentos antigos no Oriente Médio contemporâneo. A defesa heroica da fortaleza de Massada por judeus rebelados contra os romanos em 66 d.C celebrada em Israel; e a comemoração do início do reinado de Ciro e concomitante fundação do Império Persa, celebrada no Irã em 1971.

Ambas as comemorações são vistas por Lewis como uma tendência no Oriente Médio na segunda metade do século XX, com a emergência de novos Estados-nações a partir de golpes, revoluções e liberações que tiveram lugar na região: o patrocínio do Estado na celebração de eventos históricos revestidos de caráter cívico, dedicados à exaltação do heroísmo nacionalista e ao despertar do fervor nacional. Se a rememoração de eventos históricos já era uma tradição no Oriente Médio, revestidas de significado religioso, a novidade apontada pelo autor é que essas celebrações passam a ter um fundo político-militar e

³⁴ O nome “Cyrus” aparece entre os 1000 nomes mais populares desde 1900, oscilando entre a posição 946, em 1976, e 363, em 1901. Sua popularidade é grande entre os protestantes americanos, mais do que entre protestantes britânicos, o que pode estar ligado à popularidade de Ciro entre os puritanos (ANSARI, 2012, p. 35; “Popular Baby Names By Decade”, [S.d.])

a pretensão não apenas de reencená-las, mas de transcender e superar o passado, bem como definir suas identidades e aspirações. Essas comemorações têm, além disso, um curioso aspecto em comum: quando não se referem a acontecimentos completamente desconhecidos pelos respectivos povos, são esquecidos, e seu resgate se dá por fontes externas a eles.

No que se refere ao Irã, a despeito da centralidade do rei-herói no evento, Lewis diz que os persas não contaram com registro nenhum a respeito de Ciro e sequer guardaram memória de seu nome por dois milênios e meio, assim como de Xerxes, Artaxerxes, e recordando o nome de Dario apenas de maneira muito vaga. Alexandre, em contrapartida, justamente o responsável pelo fim do reinado dos Aquemênidas, era incomparavelmente mais famoso, tornando-se protagonista de poemas épicos como *Iskandarnameh*, em que aparece como um príncipe persa que vem para reclamar seu direito ao trono.

Apesar de Ciro ser bem conhecido na Europa medieval e de sua presença em textos tão longínquos como as sagas islandesas³⁵, Lewis argumenta que o passado pré-islâmico fora enterrado no Islã como um todo. O “resgate” dessa história surgiu com o interesse de historiadores, poetas e romancistas, e fora feito inteiramente a partir de fontes estrangeiras – primeiro pela tradução para o persa de obras ocidentais, e mais tarde pela Bíblia e textos gregos. A arqueologia também desempenhou um papel importante, sobretudo as escavações das ruínas de Persépolis, que serviram de palco para as celebrações de 1971, e a descoberta e interpretação de um selo cilíndrico em Nínive – única peça arqueológica relacionada diretamente com Ciro, e mantida pelo Museu Britânico em Londres. Sua penetração na consciência popular se deu a partir de romances históricos que usavam essas fontes como base, dos quais o primeiro, *Ishq u Saltana*, fora publicado apenas em 1919. Sua conversão em política oficial do Estado só se deu com a dinastia Pahlavi, movida por interesses diversos, como inculcar um sentido de continuidade histórica milenar em solo iraniano, ligando-o à monarquia como força de coesão e foco de lealdade, debilitando a consciência religiosa ao mesmo tempo em que punha a identidade persa acima da muçulmana.

Ao explicar a “morte” de Ciro no Oriente – e de toda a Antiguidade “não-islâmica”, porém, Lewis atribui o esquecimento da história antiga no Irã à conquista árabe, que teria provocado uma ruptura na continuidade histórica que não se efetivara no Império Romano. Ao passo que o cristianismo, por se tratar de uma conversão e não de uma conquista, preservou estruturas fundamentais do império – como o Estado, o direito e os patrimônios culturais gregos e latinos –, a conquista árabe teria provocado uma mudança radical nas sociedades que submetera, impondo uma nova organização social, um novo idioma, e uma

³⁵ Ver (JÓNSSON, [S.d.])

nova escritura, destruindo os Estados predecessores. O Islã, por outro lado, só teria para Lewis interesse em preservar dos povos conquistados conhecimentos que supunham de aplicação prática, tais como medicina, matemática e filosofia. No que se refere ao passado, apenas a história islâmica, feita a partir do Alcorão e das tradições, era levada em conta, e dos demais pouco se registrava a não ser a história imediatamente anterior ao Islã. Neste contexto, Lewis diz que, embora os persas tivessem preservado seu idioma e uma forte identidade cultural, foram obrigados a recorrer à mitologia quando tentaram reviver sua própria historiografia:

Quando, um século ou dois depois da conquista árabe, os persas tentaram reviver sua tradição historiográfica nacional, encontraram pouco sobre o que trabalhar. Os Sassânidas mal-e-mal eram lembrados e seus predecessores foram totalmente esquecidos, e os persas tiveram que apelar para a mitologia, que forma a base do grande épico nacional de Ferdowsi, o *Shahnameh*, e de toda a historiografia persolislâmica do Irã antigo aos nossos dias³⁶. (LEWIS, 1975, p. 40, tradução nossa)

A explicação de Lewis, entretanto, deve ser lida com cautela. A hipótese salta imediatamente da premissa de que, se os persas não se lembravam dos Aquemênidas – lembrados na Bíblia e nos historiadores gregos –, esqueceram-se de todo o seu passado. A visão não poderia deixar de ser perigosamente eurocêntrica. Em seu breve contato com uma produção historiográfica iraniana – um livreto didático ilustrado destinado a crianças e impresso tanto no interior quanto no exterior sob Mohammad Reza Xá - Marc Ferro notou que a importância dada aos Aquemênidas era muito mais um fenômeno da historiografia europeia do que da iraniana:

[...] no Irã, a grande época de referência para a grandeza do país não é aquela da islamização, e sim aquela dos Sassânidas, que os árabes derrotaram... Na história vista da Europa, é a época aquemênida que se apresenta como a mais ilustre, mas apenas na medida em que sua herança foi colhida e produzida pela Grécia, por Roma e pela Renascença. No que diz respeito a uma história que já não seria aquela vista da Europa, a legitimidade da opção dos iranianos aparece de imediato: a época sassânida é, com efeito, aquela em que a Pérsia brilha com uma grandeza sem rival, num momento em que o Império Romano “decadente” se curva sob os golpes dos bárbaros, uma era de resto fugaz à qual põe fim a conquista árabe (FERRO, 1986, p. 107, tradução nossa)³⁷.

³⁶ Original em inglês: “When, a century or two after the Arab conquest, the Persians tried to revive their national historiographic tradition, they found little to work on. The Sassanids were just remembered and their predecessors totally forgotten, and the Persians had to fall back on mythology, which forms the basis of the great national epic of Firdawsī, the *Shāhnamā*, and of all Muslim-Persian historiography on ancient Iran until our time.”

³⁷ Original em francês: [...] en Iran, la grande époque de référence à la grandeur du pays n'est pas celle de l'islamisation, mais bien celle des Sassanides, que les Arabes ont vaincus... Dans l'histoire vue d'Europe, c'est l'époque achéménide qui est présentée comme la plus illustre, mais pour autant que son héritage a été recueilli et reproduit par la Grèce, par Roma, par la Renaissance. Au regard d'une histoire qui ne serait plus vue d'Europe, la légitimité du choix des Iraniens apparaît aussitôt: l'époque sassanide est en effet celle où la Perse rayonne d'une grandeur sans rivale, à un moment où l'Empire Romain « décadent » ploie sous les coups des Barbares, siècle au reste fugitif auquel mit fin la conquête arabe.

A centralidade dos Sassânidas em *From Cyrus to Pahlavi* (TALLBERG, 1967) pode ser debatida, na medida em que o livreto se propõe a cobrir 2500 anos de história e tem como marco justamente a fundação do Império por Ciro. Mais do que em um momento histórico preciso, o texto da Universidade de Shiraz parece colocar ênfase na continuidade, enumerando os marcos “sublimes” do progresso da nação iraniana em diversos períodos e culminando em Mohammad Reza Pahlavi. Na historiografia contemporânea, o auge dos Sassânidas no discurso oficial se deu durante o reinado de Reza Xá, em vez de Mohammad Reza (ANSARI, 2012, p. 74). Por outro lado, os Sassânidas aparecem no *Shahnameh* de Ferdowsi, escrito no século X. Até ser progressivamente relegado ao campo mitológico pelos Pahlavi, os iranianos estavam de maneira geral muito mais familiarizados com as narrativas zoroastristas preservadas no *Shahnameh*, que consideravam histórias literais. Os próprios sítios arqueológicos aquemênidas e sassânidas foram durante séculos atribuídos a heróis que figuram no épico³⁸. De maneira semelhante, o *Savashun*, lamento pela morte do príncipe caiânida Siavosh, continuara sendo celebrado anualmente até o século XX; Katouzian especula que, por tratar-se de uma tradição mais antiga e por haver semelhança entre as práticas, é possível que haja influências do *Savashun* nos ritos do martírio do Imam Hussein (KATOUZIAN, 2010).

A grande percepção de Ferro, em todo caso, foi a de que havia um corte, em termos de valoração, entre a história persa vista do ponto de vista da Europa e aquela vista do ponto de vista local. A historiografia que floresceu no reinado de Reza Xá, sem dúvidas, investiu pesadamente nos Aquemênidas e em Ciro em particular, relegando o *Shahnameh* à condição de mito; mas sua importância residia principalmente na imagem de “pai fundador”, do iniciador de uma nação bimilenar, diferentemente do Ocidente, para o qual a Pérsia aquemênida encerrava o único período digno de nota na história do Irã.

Num breve artigo intitulado *Persia in the Mind of the West* (2003), Richard N. Frye analisa a estereotipificação da Pérsia desde a Europa greco-romana até a América do século XX. Para o autor, os gregos viam os persas como oponentes valorosos e como rivais com os quais disputavam a fidelidade de outros povos, mesmo que os vissem como bárbaros. Na conquista da Pérsia, oficiais e soldados de Alexandre tomaram mulheres persas como esposas,

³⁸ Um sítio particularmente rico em monumentos aquemênidas e sassânidas localizado nas proximidades de Persépolis é chamado até hoje, em persa, de *Naqsh-e Rostam*. O nome, literalmente “Imagens de Rostam”, se refere às imagens sassânidas em relevo no penhasco, que se acreditavam serem representações das façanhas de Rostam, um dos personagens mais celebrados do *Shahnameh* e do zoroastrismo (GALL, [S.d.]). De maneira semelhante, a própria Persépolis, uma das capitais aquemênidas e palco da celebração dos 2500 anos do Império Persa, é até hoje conhecida em persa como *Takht-e Jamshid*, (“Trono de Jamshid”), uma vez que os primeiros geógrafos árabes haviam atribuído as ruínas a Jamshid, lendário “rei do mundo” na narrativa zoroastrista que identificavam com o rei Salomão. (SHAHBAZI, 2009)

e os Selêucidas teriam mantido uma relação relativamente decente com seus súditos do leste. Após a conquista árabe, entretanto, a Pérsia desapareceu no imaginário europeu, engolida pelo Islã e pela língua árabe. O confronto entre a Cristandade e o Islã, na época das cruzadas, colocava representações de árabes e turcos em primeiro plano, ao passo que a Pérsia era familiar apenas para os estudiosos da história antiga. A Pérsia só reemergiu das sombras do Islã na era mongol, quando foi redescoberta por viajantes europeus como Marco Polo, e vista com simpatia devido à inimizade comum com os otomanos e à tolerância dos *Ilkhans* mongóis, e durara até os primeiros anos safávidas, cujas artes e esplendor eram descritos em diferentes relatos. Durante este período, de acordo com Frye, memórias da história antiga também foram revividas. Com os monarcas subsequentes e o recrudescimento do xiismo enquanto política estatal, o interesse ocidental decresceu, restringindo-se quase que exclusivamente ao comércio, e desde então varia entre altos e baixos, referido de maneira geral com crítica e sátira e eventualmente vendo-se de novo envolto pelo Islã com a revolução de 1979 (FRYE, 2003, p. 406).

Se partimos das observações de Frye, durante toda a história das relações do “Ocidente” com a Pérsia, a única referência para a história da última foi a era aquemênida, enquanto a conquista árabe não fez mais do que tirar a Pérsia do fluxo da história. É justamente esta a noção que Lewis corrobora ao sustentar que, antes de poderem consultar fontes gregas e judaicas para reaprender a própria história, historiadores persas haviam recorrido à mitologia *par défaut*, pela simples razão de não terem outra opção. Ao mesmo tempo, Lewis reforça a representação orientalista do poder destrutivo dos árabes, que, além de cumprir sua função na justificação da hegemonia ocidental sobre o “Oriente”, desempenha um papel fundamental na própria narrativa nacional que os Pahlavi exploravam, como notara Ferro (1986). Por outro lado, o mesmo Ferro também não apresenta uma versão satisfatória, afirmando que “os primeiros historiadores escreveram em árabe” e que “antes dos árabes, jamais havia existido história do Irã” (FERRO, 1986, p. 107, tradução nossa)³⁹.

Outros historiadores vão na contramão de Lewis e de Ferro: não apenas historiadores muçulmanos se esforçaram para investigar o passado dos povos conquistados, como os Aquemênidas haviam deixado de ser importantes muito antes da conquista. Também não é o caso que os iranianos simplesmente substituíram sua história pela dos conquistadores. Apenas a lembravam de um jeito diferente (ANSARI, 2012, p. 16). Antes do Islã, os Sassânidas fizeram um grande esforço “historiográfico”, reconstruindo o passado em função da doutrina

³⁹ Original em francês: “[...] même si les premiers historiens ont écrit en arabe, même si, avant les Arabes, il n'y avait eu d'historien de l'Iran”.

zoroastrianista que promoviam como religião do reino. Os trabalhos de historiadores muçulmanos, a maioria dos quais escrita em árabe – mas também a maioria dos quais de origem persa-, contribuíram para a preservação das narrativas sassânidas, dando-lhes uma nova estrutura, e antes de Ciro voltar à cena no Irã, foram justamente essas narrativas que ocuparam o palco dos movimentos protonacionalistas.

1.3 Reescrevendo o passado: as transformações historiográficas na era sassânida e na Pérsia islâmica

Uma questão frequentemente apontada por estudiosos da história antiga do Irã é a ausência completa de referências, nas fontes sassânidas (224-651 d.C), aos Aquemênidas (550-331 a.C) (DARYAEE, 1995, p. 129; KATOUZIAN, 2010; YARSHATER, 1983, p. 389). Acredita-se que narrativas que compunham a história na visão de mundo sassânida, foram reunidas principalmente no *Khodaynamag*, compiladas provavelmente sob Yazdgird III (631-651), que se perdeu. O período islâmico, entretanto, preservou diversos relatos tanto escritos quanto orais de mitos inteiros que os compunham. A fonte mais completa e mais bem conhecida em persa que foi preservada é o *Shahnameh* (“Livro dos Reis”), escrito em por Ferdowsi no século X, e trata-se de uma versão em poesia dessas histórias (KATOUZIAN, 2010; YARSHATER, 1983, p. 359).

O *Shahnameh* é composto por três partes: o ciclo pishdádida, que começa com o nascimento de Kiumars (Geyomard), o primeiro rei do mundo, e do qual nasceram o primeiro homem e a primeira mulher, e termina com a fundação da dinastia caiânida por Kai Kavus. Em outras fontes, Kiumars como o primeiro homem, criado pelo deus da luz Ahura Mazda, e destruído pelo deus das trevas, Ahriman. O segundo ciclo começa com a linhagem dos Caiânidas, e continua o embate épico entre os reinos Irã e Turã; é onde aparecem algumas das principais tragédias, como as de Rostam e Sohrab, Siavosh, e Esfandiyar. O terceiro ciclo mistura lenda e história e se centra na dinastia sassânida, última antes da conquista árabe. Apesar de narrar a história da origem da humanidade até os Sassânidas, os Aquemênidas não estão presentes; na história real, foram sucedidos pela dinastia Selêucida, instaurada depois da conquista de Alexandre, e esta pelos partas arsácidas (dos quais há uma breve menção no *Shahnameh*), e somente depois vieram os Sassânidas. Do ponto de vista narrativo, os Aquemênidas foram substituídos pelos Caiânidas, que não guardam qualquer relação com os relatos a respeito dos Aquemênidas em outras fontes (KATOUZIAN, 2010).

Alguns autores são da opinião de que os Sassânidas sequer possuíam memória histórica a respeito dos Aquemênidas, o que, apesar da distância de cinco séculos entre as duas dinastias, não deixa de contrariar expectativas. Yarshater expressa surpresa diante do

desaparecimento quase completo dos Aquemênidas e dos medas, dois períodos de realizações militares e políticas excepcionais, das tradições coletadas e registradas pelos Sassânidas, que vinham da mesma região. O autor afasta a hipótese de omissão deliberada, uma vez que os Sassânidas pretendiam restaurar o país ao mesmo tipo de governo que prevalecera antes de Alexandre. No lugar, propõe que a “amnésia histórica” se desenvolveu no período parto (arsácida), após a dispersão e desaparecimento dos registros da corte aquemênida depois de Alexandre. Os registros em alfabetos cuneiforme e elamita, por sua vez, tornaram-se ininteligíveis ao entrarem em desuso. Os partas, ao longo de seu reinado, cultivavam histórias lendárias do leste, ao passo em que as narrativas do oeste e do sul (de onde vinham Aquemênidas e Sassânidas, e também de onde provinham as tradições que historiadores gregos registravam), desapareceram gradualmente da memória. As narrativas partas teriam então, em quase meio milênio de hegemonia arsácida, gradualmente se espalhado pelo sul e pelo oeste, penetrando na Pérsia e na Média. Suas qualidades recreacionais e literárias, bem como a sanção religiosa que receberam ao figurarem nos *yashts*, teriam contribuído para que se difundissem por transmissão oral (YARSHATER, 1983, p. 388–391).

Touraj Daryaee enumera uma série de evidências que, embora circunstanciais, contestam a hipótese de esquecimento: há fontes clássicas – Herodiano, Dião Cássio e Amiano Marcelino - que dão a entender que os Sassânidas reivindicavam direito ancestral sobre territórios alegando que no passado foram domínio aquemênida; em Herodiano, Ardashir I defendia seu direito ao governo da Ásia afirmando que a região fora governada pelos persas de Ciro a Dario III. Em Persépolis, encontra-se uma inscrição presumivelmente feita no século IV, em que oficiais sassânidas lançam bençãos “a seu pai e seus ancestrais [to his father and ancestors]”, em seguida ao então rei Shapur, e por último “também àquele que construiu esta estrutura [also to him who build this structure]” - que não poderiam ser outros senão os Aquemênidas; em *Naqsh-e Rostam*, os Sassânidas gravaram inscrições ao lado de relevos aquemênidas. As inscrições sassânidas guardavam paralelos linguísticos e temáticos que sugerem meios de transmissão de informação, pela tradição oral ou por outros meios. Durante o período arsácida, ao contrário do que sugere Yarshater, ministros entoavam canções a respeito dos Aquemênidas. Títulos aquemênidas como “rei dos reis” foram mantidos pelos Arsácidas e aparecem em inscrições sassânidas; na inscrição de Persépolis, Shapur é chamado de “rei dos reis”. Por fim, diversos outros povos dentro do império tinham conhecimento dos Aquemênidas, tornando-se difícil imaginar que essas informações não chegassem aos Sassânidas. Há diversas fontes muçulmanas que mencionam Ciro, mesmo que de maneira vaga, como Ibn al-Balkhi, Hamza al-Isfahani, Mas’udi e Biruni. Haviam

comunidades judaicas e cristãs armênias e nestorianas vivendo no império, que embora fossem às vezes perseguidas, mantinham geralmente boas relações – às vezes até próximas – com os governantes, e poderiam ser uma fonte de transmissão de narrativas bíblicas, dentro das quais os Aquemênidas eram mencionados com prestígio. Pelo menos um armênio, Moses Khorenats'i, escreveu uma *História dos Armênios* em que menciona Ciro, Dario, Cambises e Xerxes (DARYAEE, 1995, p. 129–134).

Para Daryaei, a resposta está na natureza da religião sob os Sassânidas e no papel da historiografia durante a Antiguidade Tardia. A historiografia armênia, bizantina, árabe, turca e judaica na época tinham todas em comum uma visão religiosa do mundo, que chama de “historiografia sagrada”. O caso dos persas não parecia ser diferente. No século III, com a ascensão de Ardashir I ao trono, os Sassânidas começaram uma campanha para criar uma entidade político-religiosa nomeada “Irã”. O principal veículo dessa propaganda era o zoroastrismo, que nas gerações subsequentes foi uniformizado, propagado e transformado numa verdadeira instituição religiosa. Os *mobed*, clérigos zoroastristas, cresceram gradualmente em poder e passaram a exercer influência em todas as facetas da vida social, administrativa e cultural. A visão do passado na ortodoxia zoroastrista ganhou status de história oficial com o *Khodaynamag*, e dada a função da religião em prover as bases morais e intelectuais da história escrita pelos sacerdotes, os eventos narrados devem ter sido moldados por ideais zoroastristas em vez de fatos históricos. Diversas fontes atestam tanto as tentativas dos Sassânidas de se ligar aos Caiânidas – entre as quais o uso do título avestano “Kai”, que passou a ser usado pelos reis sassânidas, e nomes pessoais que passaram a ser dados a seus descendentes, como Kai Kavus, Kai Cosroes, e Kai Siavosh – como o crescimento em poder dos *mobed* – citando apenas um exemplo a *Carta de Tansar*, segundo a qual, quando o rei morresse, seu sucessor teria de ser aprovado por um conselho de *mobed* e *herbed* e submetido a um juramento em que concordava em receber o trono de acordo com a religião de Zoroastro (DARYAEE, 1995, p. 134–138).

Vestígios dos Aquemênidas não foram completamente varridos, mesmo que não apareçam como dinastia e quase nenhum dos seus monarcas sejam mencionados. O *Shahnameh* e diversas fontes zoroastristas mencionam um único nome que pode ser ligado aos Aquemênidas: Daray-i Darayan (Dara, filho de Darab, no *Shahnameh*), que representaria uma fusão de Dario I com Dario III, derrotado por Alexandre. Daryaei hipotetiza que a razão para isso é que a escrita da história neste período era supervisionada pelos *mobed*, que deram importância apenas aos reis que de alguma forma contribuíram para o zoroastrismo. Nas inscrições de Behishtun, Dario menciona Ahura Mazda sessenta e nove vezes e afirma trinta e

quatro vezes que recebeu a ajuda do deus nas suas façanhas. Sua fusão com Dario III foi uma tentativa de atribuir bons atos a Dario I, que teria ficado infame entre os magos depois da *Magofonia* (matança dos magos) – narrada em Heródoto, Ctesias e Flávio Josefo. Seus maus atos, por sua vez, foram todos atribuídos a Alexandre. O *Khodaynamag*, resultado de um esforço de escrever uma história de acordo com visão a visão zoroastriana da origem do mundo, conservou apenas os nomes daqueles mencionados no Avesta – Pishdádidas e Caiânidas – e lembrou o nome dos monarcas que beneficiaram de alguma maneira a religião. Além de *Daray-i Darayan*, é lembrado o Arsácida Valakhsh – os Arsácidas eram inimigos dos Sassânidas, mas Valakhsh fora responsável pela coleta de tradições orais e escritas – e todos os reis mencionados em seguida, Ardashir I, Shapur I, Shapur II e Khosrow I, são conhecidos por terem promovido o Zoroastrismo (DANDAMAYEV, 2012, p. 140–141; DARYAEE, 1995).

A religião sob os Aquemênidas, por outro lado, não era estruturada da mesma maneira que sob os Sassânidas. Embora não haja consenso entre os historiadores a respeito da política religiosa dos Aquemênidas, Daryaee adota a hipótese de que os Aquemênidas promoviam o de sincretismo religioso – Ciro parece ter adorado deuses de todas as terras conquistadas, e sustenta-se que Mitra tinha para ele uma importância maior do que Ahura Mazda –, em que se uniam divindades e práticas zoroastrianas a outras religiões, iranianas e não iranianas, de uma maneira não sistemática. Além de obviamente não estarem presentes no Avesta, as práticas aquemênidas não seriam do agrado dos *mobeds*, que os deixaram de fora da história. Ainda assim, isso não significa que os Aquemênidas foram simplesmente esquecidos; suas histórias foram transmitidas oralmente, gradualmente sendo misturadas às lendas dos Caiânidas, como é comum em diversas partes do mundo (DARYAEE, 1995, p. 138–140).

A conquista árabe (651 d.C.) e a islamização do Irã, longe de significar o fim das narrativas estabelecidas sob os Sassânidas, inaugurou-lhes uma nova fase. O interesse em preservar as histórias do povo conquistado pode ser visto no aparecimento de obras em idioma árabe logo nos primeiros anos. Alguns autores, como Ya'qubi, (segunda metade do século IX) ignoravam boa parte da história pré-sassânida por considerá-la implausível. Por outro lado, o *Khodaynamag* recebeu diversas traduções árabes, das quais a mais notável foi a de Ibn al-Muqaffa' (757 d.C.). Nenhuma dessas traduções chegou até nossos dias, a exemplo da obra original, mas diversos historiadores muçulmanos e poetas, principalmente entre os séculos IX e XI, escreveram obras nelas baseadas que se constituem hoje, ao lado dos vestígios arqueológicos e algumas poucas fontes em pálvico, nas principais fontes para o estudo da historiografia sassânida. Entre essas fontes, Yarshater destaca, além do *Shahnameh*

– única que teria permanecido acessível aos iranianos da sua escrita até os dias de hoje - os “Anais” de Tabari (d. 932) (*Ta’rikh al-rusul wa’l-muluk*, ou “História do Profeta e dos Reis”), que se valeu de fontes escritas e orais de diferentes tradições, entre as quais uma tradução para o árabe do *Khodaynamag*. O próprio Ferdowsi teria feito sua compilação por ordem de Abu Mansur ‘Abd al-Razzaq Tusi, e, além das lendas populares, o fez em sua maior parte por meio de fontes e compilações árabes.

A maioria dos trabalhos mencionados por Yarshater foi feita por persas muçulmanos, mas, pelo menos um, o historiador e geógrafo Al-Mas’udi (956 d.C), era de origem árabe; isso, bem como uso da tradução do *Khodaynamag* de Al-Muqaffa pelo Patriarca de Alexandria, Sa’id ibn Batriq, mostram que o interesse na história persa não era exclusivamente provinciano. As obras escritas em árabe precedem em muito aquelas escritas em persa que Yarshater menciona, compostas a partir do século XI, e baseiam-se sempre nas primeiras (YARSHATER, 1983, p. 359–363). Além disso, os estudiosos de origem persa eram maioria não apenas no que se referia à história do território iraniano, mas em praticamente todos os campos acadêmicos dos primórdios do Islã. Ainda alguns séculos depois, o célebre Ibn Khaldun (1332-1406 d.C), em seus *Prolegômenos*, chamaria a atenção para o fato de que a maioria dos eruditos do mundo islâmico, tanto nas ciências religiosas como naturais, serem persas de nascimento. Khaldun aponta que apenas não-árabes (persas) dedicaram-se sistematicamente à preservação do conhecimento e à elaboração de obras acadêmicas, e credita isso ao fato de os árabes, até o tempo de Mohammad, terem sido sobretudo nômades iletrados, ao passo em que a Pérsia detinha uma cultura sedentária já há muito estabelecida (KHALDUN, 1989, p. 428).

As razões para o interesse na preservação dessas histórias eram variadas: para alguns tratava-se de uma maneira de explicar a cronologia do mundo até a vitória do Islã. Tabari acreditava que essa cronologia devia ser feita conforme a narração dos próprios povos a que se referiam, uma vez que cada povo tem familiaridade com seus ancestrais de uma maneira que outros jamais poderiam ser. Acreditava também que as histórias dos reis persas eram mais adequadas para este fim do que as de quaisquer outras nações porque, de acordo com ele, apenas os persas haviam mantido um reino que durara desde Adão até o Islã com um governo contínuo. Deste modo, permitia precisar com mais clareza os eventos desde a criação (TAVAKOLI-TARGHI, 1996, p. 154).

As histórias persas foram também valorizadas por seu potencial pedagógico. De acordo com Tavakoli-Targhi, tratava-se de histórias de moral e eminência política do Islã. Anedotas de reis persas tinham o objetivo de instruir administradores e governantes, e

figuravam em espelhos de príncipes e manuais de governança diversos. Conceitos como a “refulgência divina”, atribuídas a alguns dos reis nas narrativas zoroastristas foram misturados a noções islâmicas de sanção divina do governante, funcionando como expressão atemporal de autoridade de Deus (TAVAKOLI-TARGHI, 1996, p. 161–162).

A preservação dessas histórias não se deu sem conflitos, sobretudo no que se refere ao ciclo pishdádida: para Tavakoli-Targhi, os muçulmanos narravam a história pré-islâmica como uma espécie de profetografia que situava seus eventos em meio a marcos inaugurais, mediais e terminais; respectivamente, a origem da humanidade a partir de Adão, o dilúvio e a vinda de Mohammad. Para os muçulmanos esse ordenamento era importante, porque a superioridade do Islã era assinalada tanto pelo desfecho quanto pela estrutura narrativa, com suas balizas norteadoras. Quanto ao dilúvio, os persas, à semelhança de outros povos como os chineses e indianos, desconheciam. Além do mais, tanto a narrativa islâmica quanto a narrativa persa tinham suas próprias versões da criação da humanidade. Na versão islâmica, seguindo a tradição judaico-cristã, a humanidade descendia de Adão e Eva. Para os persas, entretanto, o progenitor dos homens era Kiumars, um ser andrógino criado por Ahura Mazda como o primeiro rei no mundo e iniciador da dinastia pishdádida. Ao ser morto por Ahriman, caíra de suas costas uma semente sobre a terra que dera origem a uma planta de ruibarbo, que por sua vez gerara o primeiro homem, Mashi, e a primeira mulher Mashyanah (em algumas versões, Mard e Mardana, Mahryag e Mahryanag, entre outras variações). Além de diferenças factuais, isso dificultava a reunião das narrativas persas e muçulmanas numa cronologia coerente. Versões de histórias como essas escandalizavam alguns historiadores, como Ya’qubi, que considerava que os persas faziam observações absurdas sobre seus reis, e imaginava que não eram senão zombarias ofensivas, o que o levava a descartar completamente as histórias dos Caiânidas e Pishdádidas (TAVAKOLI-TARGHI, 1996, p. 152–156).

Outros autores, entretanto, tentavam ajustar as observações que consideravam incorretas, dando aos reis persas e eventos históricos uma nova ordem cronológica de ocorrência, bem como um nome que atestasse sua linhagem bíblica/corânica. Kiumars perdeu seus atributos andróginos e transformou-se num homem, que se casara com muitas mulheres e tivera muitos filhos, dos quais apenas os últimos eram Mashi e Mashyanah. Alguns autores propuseram que Kiumars fosse o mesmo que Adão, enquanto outros situavam-no como um descendente de Noé – alternativamente Cam b. Jafé b. Noé, Gômer b. Jafé b. Noé, ou Emim b. Lude b. Sem b. Noé (TAVAKOLI-TARGHI, 1996, p. 155–157).

Por vezes, entretanto, sobretudo quando sua função de “espelho do príncipe” era enfatizada, poucos ajustes incidiam sobre as histórias persas, e ambas as narrativas eram

aceitas como paralelas. Ghazzali, por exemplo, concebeu uma história bifurcada com inícios e desfechos semelhantes, ambas com sanção divina: uma história que Tavakoli-Targhi chama de “eclesiástica” e outra “dinástica”, iniciadas respectivamente por Set e Kiumars, ambos descendentes de Adão. Enquanto Set recebera a incumbência de preservar a religião e cuidar de aspectos da vida após a morte, Kiumars recebera a realeza e a incumbência de cuidar dos afazeres deste mundo. Respectivamente, representavam os “profetas” e os “reis”, as duas classes superiores de homens criadas por Deus, e representavam a visão metafórica do Estado e da religião como irmãos gêmeos. A cada um correspondia uma história: uma que convidava à submissão a Deus, e outra que convidava os reis à prática da justiça (TAVAKOLI-TARGHI, 1996, p. 158–160).

O que os historiadores muçulmanos fizeram foi, assim, preservar as narrativas conforme lhes foram legadas pelos próprios nativos, para os quais os Aquemênidas, louvados pelos cristãos, judeus e por seus antepassados, haviam progressivamente passado para segundo plano, o que explica sua ausência. Mais do que isso, ao transformá-las numa alegoria da submissão da Pérsia ao Islã, foram dotadas de um sentido muçulmano, o que permitiu que sobrevivessem à derrocada do zoroastrismo e se integrassem à nova ordem hegemônica, influenciando uma rica tradição literária e poética e transformando-se num meio de difusão da doutrina.

Nos séculos seguintes, quando, especialmente após a instauração do xiismo duodécimo como religião oficial do Irã pela dinastia safávida, a legitimidade do Estado era sobretudo fundamentada no Islã, essa visão sobre o passado continuava a ser relevante. É preciso, assim, que nos indaguemos a respeito das condições mais profundas que geraram uma nova ruptura e favoreceram o abandono dessas narrativas como “mitos” e a opção por outra concepção de passado pela dinastia Pahlavi e Mohammad Reza em particular. Visando a este fim, o longo recuo temporal que fizemos acentua uma descontinuidade que pode passar despercebida para um ocidental - proveniente de uma tradição na qual os Aquemênidas jamais deixaram de ser sinônimos de Pérsia – que observa o Irã contemporâneo – onde os Aquemênidas se difundiram pela cultura popular e estiveram no centro dos debates políticos e históricos nos últimos sessenta anos.

2 NACIONALISMO E MODERNIDADE: A CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO

“O esquecimento, e diria, mesmo o erro histórico são um fator essencial da criação de uma nação, e é assim que o progresso dos estudos históricos é freqüentemente para a nacionalidade um perigo. A investigação histórica, na verdade, traz à luz os fatos da violência que se passaram na origem de todas as formações políticas, mesmo daquelas das quais as conseqüências foram as mais benfazejas. A unidade se faz sempre brutalmente; a reunião da França do norte e da França do centro foi o resultado de uma exterminação e de um terror contínuo durante quase um século. O rei da França que é, se ousar dizê-lo, o tipo ideal de um cristalizador secular; o rei da França, que fez a mais perfeita unidade nacional que existira [...]”. Ernest Renan, “O que é uma nação?” (2006, p. 5–6, tradução de Glaydson José da Silva)
 “A característica básica da nação moderna e de tudo o que está a ela conectado é sua modernidade”. Eric J. Hobsbawm, *Nações e nacionalismo desde 1780* (1992, p. 14, tradução nossa)

Para efeitos desta discussão, partimos da definição de nação dada por Benedict Anderson para quem “é uma comunidade política imaginada – e imaginada ao mesmo tempo como inerentemente limitada e soberana”: [it is an imagined political community - and imagined as both inherently limited and sovereign]. Se Anderson assim define as nações como construções sociais, isso não implica que as nações sejam comunidades “de mentira”. Toda forma de comunidade é, nos diz o autor, imaginada, e devem ser distinguidas entre si de acordo com a maneira como se imaginam (ANDERSON, 2006, p. 5–6).

A “limitação” e a “soberania” é justamente o que distingue a nação das demais formas de organização social humana. A nação é imaginada porque nem todos os seus membros se conhecem nem há laços visíveis, nem esses laços com todos os indivíduos de uma nação são experimentados na prática, mas são vistos como reais e existentes, e mais amplos do que vivenciados. É limitada porque esses laços não se estendem indefinidamente. Citando o exemplo de uma comunidade de javaneses, Anderson afirma que um camponês se via como parte de uma rede que se estendia indefinidamente por laços de parentesco e clientelismo. No tipo de comunidade nacional, entretanto, os laços têm um fim, as nações têm fronteiras, critérios de quem está dentro e quem está fora, por mais flexíveis que sejam, e além dos quais começam outras nações. Também é imaginada como soberana porque pressupõe que toda nação é ou deve ser livre, que não há nada acima das nações, a não ser Deus (quando isso é relevante). E é imaginada como uma comunidade porque malgrado as desigualdades e explorações em seu seio, são concebidas como uma camaradagem horizontal e profunda (ANDERSON, 2006, p. 5–7).

Gellner, por sua vez, desenvolve o conceito de nação sobretudo como:

“uma teoria política de legitimidade, que requer que as fronteiras étnicas não atravessem as políticas, e, em particular, que fronteiras étnicas no interior de um dado Estado – uma contingência já formalmente excluída por princípio na sua

formulação geral – não devem separar os detentores de poder do restante”⁴⁰ (GELLNER, 1983, p. 1).

Neste sentido, o princípio nacionalista pode ser violado caso os governantes de uma dada nação sejam vistos como de uma nacionalidade diferente daquela da maior parte de seus governados; pode ser violado caso as fronteiras incluam uma quantidade significativa de estrangeiros; quando não incluem todos aqueles que são considerados membros da nação; quando nações estão divididas em vários Estados diferentes que se reivindicam ao mesmo tempo como o verdadeiro Estado correspondente àquela nação (GELLNER, 1983, p. 1).

Um princípio em particular que foi definidor do Estado Pahlavi, como argumentaremos adiante é o do “monopólio da violência legítima” [monopoly of legitimate violence]. A expressão cunhada por Max Weber para a definição do conceito geral de Estado, mas que Gellner considera verdadeira apenas para o Estado-nação. Na radicalização da divisão do trabalho no mundo moderno, o Estado é quem recebe a função de cumprimento e manutenção da ordem (GELLNER, 1983, p. 3–4).

Nem toda forma de lealdade grupal pode ser definida como “nação”. Segundo Gellner, alguma forma de identificação de indivíduos com os grupos aos quais pertencem é uma parte perene da vida humana. O nacionalismo, entretanto, é uma forma particular de identificação que o autor só considera possível em condições existentes no mundo moderno. Enquanto, o autor concede, formas que lembravam o Estado moderno existiram em sociedades pré-industriais, foram apenas ocasionais, ao passo que esta condição está – embora não seja a única forma de organização estatal – generalizada na modernidade. O Estado moderno depende, para sua existência, da homogeneidade cultural, de uma cultura letrada, de ser grande o suficiente para sustentar um sistema educacional que permita o desenvolvimento desta cultura letrada; do pertencimento direto do grupo ao Estado, em vez de subgrupos nele aninhados. A própria economia moderna depende desses Estados e a própria economia dos Estados modernos, para Gellner, dependem da existência dessas condições – a mobilidade e a comunicação entre diferentes indivíduos da qual necessita só é possível entre indivíduos que foram socializados numa mesma cultura letrada; a complexidade das atividades de que precisa dependem da divisão do trabalho e da especialização numa escala sem precedentes, que exige do indivíduo a capacidade de se adaptar rapidamente a diversos contextos no espaço de uma única vida; precisa da homogeneização das populações tanto para policiá-los quanto para

⁴⁰ Original em inglês: “In brief, nationalism is a theory of political legitimacy, which requires that ethnic boundaries should not cut across political ones, and, in particular, that ethnic boundaries within a given state – a contingency already formally excluded by the principle in its general formulation - should not separate the power-holders from the rest.”

instigar alguma identificação social ou zelo moral (GELLNER, 1983, p. 138–141).

Essa modernidade do Estado-nação deve ser afirmada porque não é sempre reconhecida por nacionalistas, que nele veem uma verdadeira expressão do “povo” ao qual reivindicam correspondência. É comum que nacionalistas se refiram às suas reivindicações como um “despertar” [awakening] ou como a autoafirmação da nação. É verdade que o nacionalismo tira sua retórica de elementos culturais, mas o uso que faz deles é quase sempre seletivo e não os transforma radicalmente. Como lembra o autor, não sem ironia, “eram as damas distintas da Ópera de Budapeste que de fato iam à cidade com vestidos de camponesas, ou com vestidos que assim alegavam ser” [... it was the great ladies at the Budapest Opera who really went to town in peasant dresses, or dresses claimed to be such]. Ao contrário do que nacionalistas frequentemente afirmam, são os movimentos nacionalistas que precedem a nação (GELLNER, 1983, p. 55–57).

Nossa análise de um projeto de “nação” construído do ponto de vista do Estado é tributária sobretudo da discussão que Hobsbawm faz em seu capítulo “A perspectiva do governo” [The Perspective of the government] em *Nações e nacionalismo desde 1780* (HOBSBAWM, E. J., 1992). “Modernidade” e “nacionalismo” têm uma relação simbiótica, na medida em que o desenvolvimento do Estado moderno, para o autor, pressupõe o desenvolvimento do nacionalismo.

O Estado moderno é definido pelo autor como um Estado que recebeu sua forma sistemática na época das revoluções francesas do século XVIII em diante. É um território de preferência contínuo e definido por fronteiras bem demarcadas, que administrava seus cidadãos diretamente em vez de recorrer a um sistema de corporações autônomas e de governantes intermediários. As configurações administrativas e institucionais dos Estados modernos são, de preferência, as mesmas para todo o território governado. Por fim, a última característica mencionada pelo autor é sua capilaridade: os braços do Estado moderno buscam alcançar “o mais modesto habitante da menor de suas vilas” [the humblest inhabitant of the least of its villages] seja porque precisa de seu consentimento ou que exerça atividades como pagar impostos ou servir como soldados (HOBSBAWM, E. J., 1992, p. 80).

O próprio desenvolvimento da burocracia estatal foi responsável por fortalecer nacionalismos e de engendrar nacionalismos antes não existentes. Tomando o império multiétnico dos Habsburgos como exemplo, Hobsbawm mostra como a integração da língua ao censo veio de uma necessidade do Estado. Apesar de um critério indesejado para um Estado que governava sobre diversas etnias e línguas – disso havendo o inconveniente de, caso a língua fosse usada como critério para a nacionalidade, excluir súditos e territórios que

não falassem uma determinada língua –, a própria necessidade de saber as línguas dos cidadãos para governá-los fez com que as pessoas tivessem que se classificar de acordo com uma língua e uma nacionalidade, contribuindo assim para o desenvolvimento da língua como critério de nacionalidade.

Outra maneira como o desenvolvimento do Estado moderno esteve ligado ao nacionalismo foi a necessidade de homogeneizar suas populações. Para administrá-los e fazer com que se sentissem parte de uma única comunidade – para Hobsbawm também “imaginada” –, havia a necessidade de alimentar uma memória coletiva, a ideia de pertencimento a uma cultura única, a uma trajetória comum, a uma história. Isso pressupunha uma educação única, o que também pressupunha uma língua estatal (HOBSBAWM, E. J., 1992, p. 92–93).

A própria administração dos espaços colocava a questão da língua. As línguas em que os censos seriam feitos, as línguas das placas nas ruas, as línguas do ensino. Ao mesmo tempo, a questão da língua não era de fácil resolução. Alguns – entre os quais Hobsbawm cita Ghandi, ele mesmo um falante de Gujarati, mas que num Estado indiano ideal defendia que a língua oficial devia ser o Hindi – propuseram a língua da maior parte da população como a língua oficial do Estado. Em muitos Estados, entretanto, especialmente naqueles em que a língua das elites não era a língua da maior parte das populações, ou em que as línguas faladas pelas populações eram muito diversas para adotar-se o critério de “maioria”, a questão linguística se revelava um verdadeiro problema pragmático. Ao mesmo tempo, a língua passara a ser significada politicamente em diversos movimentos nacionalistas, mesmo os não estatais, e não eram mais uma questão facilmente ignorável. Tratava-se de uma era em que as línguas eram usadas, por alguns Estados, para reivindicar territórios. Como exemplo, cita a disputa de fronteiras entre França e Alemanha, da Alsácia-Lorena. Enquanto único critério de distinção populacional realmente mensurável, a língua tem uma suposta “objetividade” que torna atrativo seu uso como critério. Como consequência de todos esses fatores, a língua era um componente a ser levado a sério no jogo do nacionalismo, e não podia ser simplesmente ignorado pelo Estado. O mero pragmatismo antigo, como o uso do latim na administração e não mais dava conta do recado. Uma língua diversa servia bem para a comunicação entre as elites; mas num Estado que pressupunha a comunicação direta entre Estado e súditos, como o Estado Nacional, o uso da língua torna-se um problema (HOBSBAWM, E. J., 1992, p. 94–98).

Frequentemente, Estados tentaram corresponder-se às formas populares de nacionalismos, dado que, quando havia concordância entre a forma divulgada pelo Estado e as

formas com apelo popular, o argumento era mais forte. Mas isso nem sempre era desejável ou facilmente resolvível. Algumas vezes os interesses eram completamente diversos: o do Estado, de fazer com que a nacionalidade se estendesse a todo o território que administrava ou pretendia administrar, incluindo etnias e línguas diversas; mas certas formas de nacionalismos não estatais, segundo Hobsbawm, consideravam que o verdadeiro francês era branco, louro, de crânio longo e falante de francês (HOBSBAWM, E. J., 1992, p. 93).

Uma das características mais marcantes do nacionalismo, para Hobsbawm, é que, ao contrário das formas de lealdade mais antigas, pressupõe uma relação direta entre Estado e cidadão e, mais ainda, a ideia de que de alguma forma, esses cidadãos têm direitos sobre aquele território e aquele Estado. Daí o nacionalismo ser atraente: uma vez que os cidadãos têm direitos políticos dentro do Estado, são mais facilmente motivados a defender o território. Por isso, Hobsbawm cita, o povo pegou em armas em massa para defender seus Estados na Primeira Guerra Mundial. Nem sempre isso significava uma simpatia com os governantes, e frequentemente acontecia o contrário. Mas o fato de defender um território que é "nosso" contra uma invasão estrangeira que põe em risco todos os direitos esperados, especialmente quando a perspectiva de serem súditos a outros países não era tão interessante – quando em outros Estados as pessoas não tem os mesmos direitos. Hobsbawm contrasta o caso do “‘inglês nascido livre’, os bretões do século XVIII que nunca pode ser escravizado” [free-born Englishman, the eighteenth-century Britons who shall never be slaves] com o seu homólogo francês, caso citado por Thompson (HOBSBAWM, E. J., 1992, p. 88).

Também em relação às guerras, Hobsbawm afirma que tiveram um papel na definição dos nacionalismos, uma vez que poucos estímulos são tão efetivos para a unidade quanto à de um “inimigo externo”. O racismo do século XIX, desenvolvendo-se paralelamente ao nacionalismo, também, pela mesma razão, ao comparar os “de dentro”, superiores, com os de fora. Hobsbawm discorre também a respeito do poder de mobilização do nacionalismo, que muitas vezes não se deve à lealdade ao Estado, mas à ideia de cidadania e de que os indivíduos tem direitos a serem garantidos (HOBSBAWM, E. J., 1992, p. 91).

Hobsbawm também discorre a respeito da necessidade de, na era dos nacionalismos, os Estados se reinventarem e inventarem novas formas de legitimidade. As monarquias, por exemplo, tiveram que se conformar às novas exigências dos Estados nacionais. Normalmente, as famílias reais não tinham que se identificar necessariamente com o povo, com a nacionalidade dos territórios que governavam. Como a relação do Estado passa a ser orgânica com o povo do território, a legitimidade passa a derivar da proveniência do mesmo povo (HOBSBAWM, E. J., 1992, p. 84).

Dessa exposição, para o contraste entre a sociedade e do Estado iraniano do século XIX e aqueles do século XX, retemos aqui as seguintes considerações a respeito do conceito de nação: (1) a nação é uma comunidade imaginada; (2) é imaginada como soberana; (3) é imaginada como limitada; (4) pressupõe laços horizontais de solidariedade entre aqueles que se veem como seus membros; (5) pressupõe uma relação direta e sem intermediários entre a população e o Estado; (6) algum critério de homogeneização das populações se faz presente; (7) O chefe de Estado deve ser percebido como um membro de direito da mesma nação; (8) ao contrário do que nacionalistas políticos afirmam, nações e nacionalismos são fenômenos modernos, que pressupõem a existência de estruturas e de tecnologias disponíveis apenas muito recentemente na história da humanidade; (9) O Estado é a única instituição autorizada legalmente a fazer uso de meios violentos.

2.1 Retomando o legado de Reza Xá

A maneira como Mohammad Reza Xá narra as circunstâncias que levaram ao fim da dinastia Qajar e ao início da sua própria, com seu pai Reza Xá em 1925, serve como fio condutor para que analisemos as propostas elencadas em seus livros, *Mission for my country*⁴¹ (1968) e *The White Revolution of Iran* (1967). Mohammad Reza Xá via no seu trabalho a continuidade do trabalho de seu pai. A figura de Reza Xá, de acordo com Milani (2012) e Ansari (2003), desempenhou um papel fundamental na formação da ambição do jovem Mohammad Reza Xá, vivendo constantemente às voltas com o legado do pai. Milani, em sua biografia do xá Mohammad Reza, vê uma “relação intensa e paradoxal [do xá] tanto com a pessoa quanto com o legado de seu pai”. Marvin Zonis conta nada menos do que 784 referências distintas a Reza Xá em *Mission for my country*, numa média de duas menções por página num livro de 336. Sua mãe, por outro lado, é mencionada apenas 12 vezes. Entre os adjetivos que elenca, Zonis nota que Reza Xá é descrito em diferentes partes do livro como “um homem de ‘força’...’determinação’...uma figura imponente...uma personalidade dominante...nenhum homem jamais acreditou tanto em seu país... abnegado... um dos maiores leitores de mente”⁴² (apud MILANI, 2012, não paginado, tradução nossa).

A mesma relação se observa nas fotografias presentes em *Mission for my country*, livro em que a vida familiar de Mohammad Reza Xá é um tema constante, destacado logo nos elementos pré-textuais. Na orelha do livro, destaca-se que, mais do que uma história de um reino e da construção de um país, o livro também possui um “intenso interesse humano”. É

⁴¹ A edição consultada foi a reimpressa pela editora Hutchinson em 1968. Mas a primeira edição inglesa foi em 1961, e o *copyright* de 1960.

⁴² Original em inglês: “He writes of his father as a man ‘of strength.. determination... a towering figure... a dominant personality... no man ever believed more in his country... selfless... one of the greatest mind readers.”

também um vislumbre da vida pessoal do monarca, passando por sua educação desde a infância, seus casamentos com a princesa Fawzia do Egito, Soraya Esfandiari-Bakhtiari e Farah Diba. O tom intimista que se busca fomentar se estende à vida de outros estadistas, que se promete analisar de outro ângulo:

Esta narrativa pessoal da fabricação de um rei e a história interna de seu governo tem um intenso interesse humano, pois ele fala de seu casamento com a irmã do Rei Farouk [Fawzia Fuad] e de sua união com a bela Soraya, que acabaria com tanta angústia para ambos, bem como de sua recém-descoberta felicidade com a rainha Farah. Esses momentos íntimos acrescentam calor a uma história que é de grande valor ao lançar uma nova luz sobre eventos que pertencem à história mundial e dar vislumbres de Khrushchev, Stalin, Churchill e outros estadistas eminentes de um ponto de vista incomum⁴³ (PAHLAVI, 1968, tradução nossa)

Figura 1 – Farah Pahlavi e Reza Pahlavi II



Fonte: *Mission for my country* (PAHLAVI, 1968)

O convite ao “aconchego do lar” é reforçado na contracapa do livro mostrando uma sorridente Farah segurando seu primogênito, ambos tranquilamente sentados num divã de

⁴³ Original em inglês: “This personal narrative of the making of a King and the inside story of his rule has an intense human interest, for he speaks of his marriage to the sister of King Farouk [Fawzia Fuad] and of his union with the beautiful Soraya, which was to end with such distress to them both, as well as of his new found happiness with Queen Farah. These intimate moments add warmth to a story which is of great value in shedding new light on events which belong to world history, and giving glimpses of Khrushchev, Stalin, Churchill and other eminent statesmen from an unusual viewpoint.”

motivos florais delicados num espaço interno. Na legenda, destaca-se um trecho do livro em que Mohammad Reza Xá se constrói como um monarca despretensioso; um pai de família, religioso, cuja felicidade consiste na tranquilidade do lar, na saúde do filho e na segurança da esposa (PAHLAVI, 1968, p. 277)⁴⁴:

O tema “família” é também o da primeira fotografia do interior do livro: salvo pelo solene uniforme usado por comandantes da Brigada Cossaca e pelo olhar austero e impaciente, um Reza Xá em seus quarenta anos posa como um pai amoroso segurando seus filhos Mohammad Reza (no que parece ser um traje de marinheiro, dando ao futuro xá um ar de estudante europeu) e Shams, ao lado de Ashraf (irmã gêmea de Mohammad Reza), num jardim de sua casa⁴⁵:

⁴⁴ Na legenda, lê-se “Quão feliz eu fiquei quando Deus abençoou minha esposa e eu com nosso primeiro filho, um bebê grande e forte que pesava oito libras e onze onças quando chegou na manhã de 31 de outubro de 1960. E agradei a Deus que minha jovem esposa estivesse segura e extremamente feliz!” (Tradução nossa).. Original em inglês: “How delighted I was when God blessed my wife and me with our first son, a bouncing, husky baby who weighed eight pounds and eleven ounces when he arrived on the morning of 31 October, 1960. And I thanked God that my young wife was safe and supremely happy!”. O mesmo trecho se encontra no capítulo “The Eternal Question of Women” [A eterna questão das mulheres], em que Mohammad Reza descreve seu ideal de mulher moderna: patriota, trabalhadora, comprometida com as questões sociais mais amplas, sem entretanto deixar suas obrigações de mãe e esposa. Como é típico da cultura política do século XX, as políticas sociais encarnadas na figura da esposa do governante, seja como primeira-dama, seja como consorte real: “[...] e encontrei muita inspiração no interesse profundo que ela tomou em problemas de bem-estar social. Mas, ao mesmo tempo, ela de modo algum negligenciou seu papel como esposa” Original em inglês: “[...] and I found much inspiration in the deep interest she took in social welfare problems. But at the same time she in no way neglected her role as a wife.”(PAHLAVI, 1968, p. 227, tradução nossa). A respeito da “feminilidade patriótica” (patriotic womanhood) durante os anos Pahlavi, ver Kashani-Sabet, 2005).

⁴⁵ Na análise da imagem, tomo de empréstimo a descrição da mesma fotografia feita por Abbas Milani em sua biografia do xá: “Uma imagem icônica, tomada quando ela e seu irmão gêmeo tinham cerca de três anos, captura a posição privilegiada de Mohammad Reza e a sensação de alienação e angústia de sua irmã gêmea. O pai, de bigode, severo, impaciente, com olhos penetrantes, está sentado num banco no quintal de sua casa, cercado por vasos de flores desabrochando. Ele está vestido com a elegante túnica branca que usavam os comandantes da Brigada Cossaca, calças pretas justas e cuidadosamente metidas em suas botas brilhantes de cano alto, o gorro de pele quintessencial dos cossacos na cabeça. Em seu colo está sentado Mohammad Reza. As mãos sobredimensionadas do pai estão envoltas em torno do corpo diminuto de seu filho. O menino parece ao mesmo tempo feliz e ansioso. Ele está mordendo seus lábios (morder os lábios e torcer um tufo de cabelo em torno de um de seus dedos, foram, toda a sua vida, sinais de sua raiva e ansiedade). Mas, apesar da mordida nervosa, o menino também tem o olhar satisfeito de um marinheiro que, finalmente, chegou com segurança ao porto. De pé entre as pernas de Reza Khan, agarrando possessivamente a mão do pai, está Shams, a filha mais velha e preferida de Reza Khan. Mesmo menina, ela usa a expressão petulante e mimada que definiria sua vida. A poucos passos de distância, Ashraf está de pé, sozinha, parecendo quase confusa e olhando assustada para a câmera. Enquanto as duas filhas estão vestidas com vestidos de algodão monótonos e longas meias escuras, o jovem futuro Shah usa o que parece ser um terno de marinheiro caro. Em seu calção e meias até o joelho, o menino Mohammad Reza parece um estudante europeu”. Original em inglês: “An iconic picture, taken when she and her twin brother were about three years old, captures both Mohammad Reza’s privileged position and his twin sister’s sense of alienation and anguish. The father, mustachioed, stern, impatient, with piercing eyes, sits on a bench in the backyard of their house—surrounded by pots of flourishing flowers. He is clothed in the dashing white tunic worn by commanders of the Cossack Brigade, tight black trousers tucked neatly into his shiny knee-high black boots, the quintessential Cossack fur cap on his head. On his lap sits Mohammad Reza. The father’s oversized hands are wrapped around his son’s diminutive body. The boy looks at once blissful and anxious. He is biting his lips (lip-biting and twirling a strand of his hair around one of his fingers, were, all his life, signs of his anger and anxiety). But in spite of the nervous bite, the boy also has the contented look of a mariner who has, at long last, safely arrived in harbor. Standing between Reza Khan’s legs, possessively clutching her father’s hand, is Shams, Reza Khan’s older and favorite daughter. Even as a girl, she wears the petulant and spoiled

Figura 2 – Reza Xá e filhos

Fonte: *Mission for my country* (1968, p. 47)

Mas em nenhuma das fotografias de família vê-se, entretanto, sua mãe Taj al-Muluk. Certamente, Taj al-Muluk deixara sua marca em Mohammad Reza. Foi da mãe, com quem passou os primeiros anos de vida (na época de seu nascimento seus pais estavam separados e à beira do divórcio) que Mohammad Reza herdou seu forte apego à religião. Ao passo que a religião de Taj al-Muluk era uma de “amuletos e cordeiros sacrificiais, maus-olhados e sonhos agourentos, de orações e ofertas de penitência ao Senhor”⁴⁶, seu pai, de temperamento militar

expression that would define her life. A few steps away, Ashraf stands alone, looking almost disheveled, gazing at the camera in dismay. While the two daughters are attired in similar drab cotton dresses and long dark stockings, the young future Shah wears what looks to be an expensive sailor suit. In his short pants and knee-high socks, the boyish Mohammad Reza looks like a European schoolboy. (MILANI, 2012 não paginado, tradução nossa)

⁴⁶ Original em inglês: The mother's religion was one of amulets and sacrificial lambs, of evil eyes and ominous dreams, of prayers and offerings of penance to the Lord. Mohammad Reza's own religiosity – his firm belief that he was in communion with the divine, that the heavens protected him, that omnipotent God had entrusted him with the arduous task of leading the ship of state, his firm conviction that 'a supernatural force' guided him in his kingship – can, in no small measure, be attributed to his mother's habits of heart and mind. His father, on the other hand, was decidedly averse to all such beliefs. He dismissed them as superstitions and 'womanly' preoccupation [...]"(MILANI, 2012 não paginado, tradução nossa)

e camponês⁴⁷, via tais crenças como superstições e preocupações “femininas”⁴⁸. Reza Xá, por outro lado, é onipresente: *Mission for my country* (1968) é repleto de fotografias que mostram a coroação de Reza Xá no Palácio do Golestão; Reza Xá com o filho quando este era um cadete em Teerã; Mohammad Reza e o pai, enquanto este inspeciona uma instalação industrial; a satisfação do monarca e do Príncipe da Coroa enquanto ambos, com um relógio, marcam o tempo de chegada de um trem; a botadura de um navio-petroleiro em Amsterdã em

⁴⁷ Embora tenha tido, ao longo de sua vida, uma ascensão meteórica – um filho de camponeses tornado um dos primeiros oficiais iranianos da Brigada Cossaca, ministro da guerra, primeiro-ministro e finalmente xá da Pérsia –, Reza Khan tinha origens humildes. Por vezes, o fato era trazido à tona de maneira derogatória. De acordo com Milani, num documento interno do serviço exterior britânico após a destituição e exílio de Zia-al-Din Tabataba'i, (Public Records Office, London, Mr. Norman to Earl Curzon, May 25, 1921, Foreign Office 371/6404), Reza Khan fora descrito como “um camponês ignorante, mas astuto” que apesar de ter prometido cooperar com a embaixada, “não é digno de confiança e é de todo modo tão politicamente inexperiente que seu regime oferece pouca perspectiva de estabilidade”. Original em inglês: The British, however, were not happy with Reza Khan. They described him as ‘an ignorant, but astute peasant’ who had promised to cooperate with the embassy, but who was “not to be trusted and is anyhow so politically inexperienced that his regime offers little prospect of stability.” (MILANI, 2012 não paginado, tradução nossa) A ideia de que fora um “simples soldado” é explorada à exaustão em *Mission for my country*. Assim como em biografias laudatórias de Mohammad Reza Pahlavi, como a de Gholam-Reza Afkhami (2009). A respeito de Reza Khan, Afkhami afirma que fora um dos milhares de iranianos comuns que se juntaram à Brigada Cossaca (criada coincidentemente no mesmo ano de nascimento de Reza Khan). Nascido numa vila em Alasht, no coração das montanhas Alborz na província de Mazandaran, vinha de uma família em que muitos membros haviam seguido carreira militar, alguns chegando a postos médios nas unidades cossacas responsáveis pela proteção dos xás Qajar. Um desses homens era seu pai Abbasali, a respeito do qual o biógrafo apenas informa que morreu de causas desconhecidas quando Reza Khan era um bebê. Sua mãe, Nushafarin, tinha origem georgiana e morreu pouco tempo depois, de modo que Reza Khan foi criado por um tio do lado materno, Abolqasem Beig, um oficial da Brigada. Segundo Afkhami, o tio alistara Reza Khan na Brigada aos 14 anos, uma vez que sua capacidade de criá-lo era limitada e Reza passava a maior parte do tempo com garotos de rua. Por ser muito jovem para ser um soldado, Reza começara seu trabalho nas forças armadas cuidando da limpeza e de tarefas menores para oficiais juniores. Apenas um ano depois tivera a oportunidade de juntar-se a uma unidade de artilharia, onde sua habilidade no manejo da metralhadora Maxim lhe valera o apelido de “Reza Maxim” (AFKHAMI, 2009, p. 4). Pouco se sabe a respeito de Abbasali, elusivo mesmo nos livros de Mohammad Reza. Ryszard Kapuściński (2012), a partir de uma fotografia (cuja proveniência, entretanto, não informa), faz uma vívida, embora parcialmente fantasiosa, descrição de Abbasali: “É a fotografia mais antiga que consegui encontrar. Um soldado segura uma corrente à qual está preso um homem. [...] O soldado já tem certa idade e é de baixa estatura – um camponês típico, simples e obediente. Está vestido com um uniforme mal cortado e obviamente destinado a alguém maior que ele – as calças se enrugam, formando uma sanfona em suas pernas, e seu enorme quepe está colocado obliquamente na cabeça, apoiando-se sobre orelhas de abano. De forma geral, ele tem uma aparência engraçada, que lembra Schweik [...]. A legenda embaixo da foto informa que o soldado é o avô de Mohammed Reza Pahlevi [...] e o homem acorrentado é o assassino do xá Naser-ed-Din.” (KAPUSCINSKI, 2012, p. 22–23).

⁴⁸ O próprio Mohammad Reza, entretanto, atribui uma religiosidade profunda ao seu pai: “Mas isso não significa que ele não visse utilidade para sacerdotes ou para religião. Ele sempre respeitou o clero mais progressista e esclarecido, e ele nomeou todos os seus filhos em homenagem ao Imam Reza, que ele considerava em alta estima como um dos descendentes de nosso santo Ali. Naturalmente, seus filhos receberam nomes adicionais para distingui-los um do outro; mas como um de seus nomes cada um tinha o de Reza. Meu pai freqüentemente visitava o santuário de Meshed, onde o Imam Reza está enterrado. Além disso, quando ele desejava sucesso em algum projeto, ele jurava, fervorosamente e nunca profanamente, em nome de Deus ou de um dos nossos santos. Este é o nosso jeito de solicitar assistência divina”. Original em inglês: “But that does not mean that he had no use for priests or for religion. He always respected the more progressive and enlightened clergy, and he named all of his sons after the Imam Reza, whom he esteemed highly as one of the descendants of our sainted Ali. Naturally his sons received additional names to

1959 cujo nome, de acordo com a legenda, homenageava Reza Xá⁴⁹.

Principalmente em *Mission for my country* (1968), mas também em menor medida em *The White Revolution of Iran* (1967), portanto, vê-se um esforço de reescrever a imagem de Reza Xá de maneira positiva. O trabalho do pai, de acordo com Mohammad Reza, estabeleceria “uma fundação firme para meu trabalho posterior”, embora não estivesse imune a críticas. “Desnecessário dizer, isto não implica que durante seu reino ele não cometeu nenhum erro”⁵⁰. Como lembra Milani, a admiração que Mohammad Reza tinha por seu pai convivia com uma sensibilidade aguda em relação a elogios demasiados a Reza Xá, de modo que tornou-se uma espécie de regra, entre membros experientes da corte, que Reza Xá não devia ser elogiado profusamente na frente de seu filho. Era frequente que o xá reclamasse que havia feito muito mais do que seu pai, e ainda assim as pessoas falavam constantemente nos feitos de Reza Xá, enquanto não apreciavam adequadamente seus esforços. Milani afirma que em *Besuy-e tamadon-e bozorg* [Em direção à Grande Civilização], livro escrito pelo xá na década de 1970, o xá era ainda mais abertamente crítico de seu pai, concluindo que nos anos de Reza Xá

“os esforços do país estavam concentrados em neutralizar os efeitos negativos do passado. [...] Na prática pouco espaço fora deixado para trabalho construtivo [...] o verdadeiro esforço do nosso país em direção ao progresso e prosperidade começou apenas depois de 19 de agosto de 1953”(MILANI, 2012, não paginado)⁵¹.

Milani nota que, ao contrário dos livros da década de 1960, o nome de seu pai sequer é citado nas 15 páginas introdutórias de *Besuy-e tamadon-e bozorg* e atribuída sua própria ascensão ao trono a “uma vontade superior a todas as vontades humanas”, desconsiderando o papel de Reza Xá no estabelecimento da dinastia. E se o xá fazia críticas sutis ao pai em público, em privado suas palavras eram frequentemente mais duras. “Claro que nunca vi meu pai em guerra, mas quando ele estava doente, não tinha muita valentia”, teria declarado a Assadollah Alam (MILANI, 2012 não paginado, tradução nossa)⁵².

distinguish them from each other; but as one of his given names each had that of Reza. My father often visited the shrine at Meshed where the Imam Reza is buried. Also, when he desired success in some project, he would swear, earnestly and never profanely, in the name of God or one of our saints. This is our way of requesting divine assistance (PAHLAVI, 1968, p. 47, tradução nossa).

⁴⁹ Ainda que, estranhamente, o nome grafado no bombordo seja Mohamad Reza Shah (PAHLAVI, 1968, p. 224, tradução nossa)

⁵⁰ Original em inglês: “He laid a firm foundation for my later work. Needless to say, this does not imply that during his reign he never made any mistakes” (PAHLAVI, 1968, p. 43, tradução nossa)

⁵¹ Original em inglês: “[...] the country’s efforts were focused on neutralizing the negative effects of the past. ...There was in practice little time left for constructive work. ... Our country’s real effort toward progress and prosperity began only after August 10, 1953.”

⁵² Original em inglês: In a later book, written in the mid-seventies, the Shah offers a summary of fifty years of Pahlavi rule in Iran and is even more openly critical of his father, concluding that “in the first twenty years”—or in other words, during the reign of his father—“the country’s efforts were focused on neutralizing the negative effects of the past. ...There was in practice little time left for constructive work.

O quase apagamento do legado do pai na retórica de Mohammad Reza Xá apontado por Milani parece, por outro lado, ser um desenvolvimento posterior, de uma era em que o xá parecia mais firme do que nunca instalado no poder. De fins da década de 1960 até bem próximo do fim do reinado, o crescimento espetacular da economia iraniana, baseada sobretudo no lucro proveniente do petróleo, era acompanhado de uma chuva de elogios ao xá e ao seu programa, convencendo-o de que suas reformas haviam superado em muito as do pai⁵³. Entretanto, não era este o caso em 1961, quando *Mission for my country* fora publicado pela primeira vez.

Conforme Abrahamian (ABRAHAMIAN, 1982, p. 170), entre 1925 e 1946, durante o reinado de Reza Xá, o poder esteve firmemente centrado na figura de um único homem. Mas desde sua queda em agosto de 1941 até a Operação Ajax em 1953, o poder alternou, com idas e vindas, entre as embaixadas estrangeiras, o gabinete, a corte, o parlamento e o público em geral. Cada um desses polos, por sua vez, se dividia em suas próprias disputas internas. A Guerra Fria colocou as potências estrangeiras em campos opostos. Os postos dos ministros se deviam alternativamente à influência estrangeira, à própria corte ou a facções parlamentares diversas. Dentro da corte, atuavam tanto conselheiros civis que buscavam uma democracia constitucional autêntica quanto oficiais do exército cuja ambição consistia em estabelecer um regime autocrático. O Parlamento se dividia em diversas facções que divergiam em orientação ideológica (conservadores, liberais e “radicais”) e em relação às forças estrangeiras que apoiavam ou combatiam (pró-russos, pró-americanos, pró-britânicos). As divisões entre as facções políticas, por sua vez, se refletiam na divisão do público em geral, mobilizados por partidos políticos diversos.

...Our country's real effort towards progress and prosperity began only after August 19, 1953.” More incredibly still, in the fifteen-page introduction to the book, the Shah never mentions, even once, his father's name. Even when referring to his own ascent to the throne, he praises “a will superior to all human wills” for putting the fate of the nation in his hands, making no reference to his father's role in establishing the dynasty. While his failure to praise his father is subtle in these public pronouncements, in private he sometimes went further. In 1972, for example, just at the time when he had squared off against big oil companies, his confidant, Alam, asked about Reza Shah's valor. “Of course I had never seen him in war,” the Shah responded, “but when he was sick, he didn't have much valor.”

⁵³ Ver, a este respeito, Ansari (2003, p. 166–176). O sucesso do projeto Pahlavi a partir de 1967 era apenas aparente, escondendo uma série de fraquezas estruturais e contradições que foram escancaradas durante o processo revolucionário. Para Ansari, que o Estado permanecesse forte mesmo com essas falhas, se devia à sua autonomia relativa proporcionada pelos lucros do petróleo e pelo complexo militar-industrial aliado aos Estados Unidos, e ao desmantelamento das estruturas do Estado tradicional, em especial os proprietários de terra patrícios e, conforme se acreditava, o clero. Apesar de suas fraquezas, o autor afirma que a crença na força do Estado Pahlavi e no xá em particular era crescente e generalizada e portanto não havia nada de “inevitável” na sua queda. Os elogios ao xá vinham de todos os lados: da própria corte, de ex-opositores cooptados para a corte (incluindo antigos membros do partido *Tudeh* como Dariush Homaýun), da imprensa internacional. Embora houvessem críticas, durante muito tempo permaneceram marginais. Seus próprios críticos internos com frequência punham em questão se o xá afinal não estivera certo o tempo todo, ao comparar suas próprias preocupações com as opiniões expressas por observadores estrangeiros.

A era de 1941-1953 foi também a era em que, segundo Ansari, fora do alcance da mão-de-ferro de Reza Xá, o nacionalismo tornou-se verdadeiramente um movimento de massas, os partidos políticos proliferaram, a imprensa gozou de maior liberdade e diversos outros políticos de peso competiram pelo posto de “Salvador” com Mohammad Reza. Foi também este o momento em que muitas do desenvolvimento do Estado sob Reza Xá foi desfeito, como a ressurgência das políticas tribais, a emergência de movimentos nacionalistas e inclusive perdas territoriais, como na crise do Azerbaijão (ANSARI, 2003; KEDDIE; RICHARD, 2003). Se, para Mirsepassi (MIRSEPASSI, 2000, p. 66), este foi o período em que o Irã experienciou uma oportunidade única para a construção de uma estrutura política democrática, secular, pluralista, sem paralelos em sua história recente, eventualmente perdida com o estabelecimento do regime autocrático de Reza Xá, da perspectiva de Mohammad Reza e do seu entorno este foi um período de fraqueza da instituição monárquica. O próprio xá – como em ocasiões subsequentes – sofrera o mais perigoso atentado contra sua vida em 1949, numa cerimônia anual da fundação da Universidade de Teerã. 1953 é unanimemente tido como o momento de início da ascensão do monarca. Entretanto, de maneira alguma isso significou que sua posição esteve garantida acima de seus rivais.

A disputa (e vitória) do xá contra seus adversários políticos é um dos elementos centrais, tanto de *Mission for my country* (1968) quanto de *The White Revolution of Iran* (1967), respeitando-se as diferenças entre os momentos em que os livros foram escritos. O primeiro, escrito em 1961, toma como preocupação central a disputa contra os comunistas, por um lado, e o Fronte Nacional, liderado por Mossaddegh, por outro. Mossaddegh é o principal rival do xá, contra o qual nada menos do que um capítulo inteiro é escrito. *The White Revolution*, por sua vez, dedica muito mais atenção aos elementos da “reação preta” (elementos do clero ligados ao aiatolá Khomeini, a quem o xá acusa frequentemente de serem “falsos religiosos”) e da “destruição vermelha” (referindo-se aos comunistas como um todo, em especial os ligados ao partido *Tudeh*), duas forças a serviço de misteriosas “potências estrangeiras”, jamais mencionadas, que se opunham à verdadeira Revolução do xá e do povo que acontecia naquele momento no Irã. Os marcos do início do “progresso” do qual o monarca se faz o principal líder e guia, variaram conforme o período em que escreviam. Em *Mission for my country*, o ano-chave das mudanças é dado como o de 1953 (marco que seria retomado na década de 1970, em *Besuy-e tamadon-e bozorg*, conforme vimos com Abbas Milani (2012). Em *The White Revolution of Iran*, por outro lado, o marco é dado como 1963, ano de lançamento da Revolução Branca, do referendo em que o povo votou esmagadoramente a favor da Revolução, e da vitória dos “brancos” contra os “vermelhos” e

os “pretos”. O tema do monarca modernizador, comprometido com a restauração da glória nacional iniciada por seu pai após séculos de “feudalismo”, assistindo impotente ao saque do país por forças “antinacionais”, entretanto é o pano de fundo de ambas as obras.

A tentativa de reabilitação da imagem de Reza Xá por seu sucessor esteve, desde o início, ligada à tentativa do monarca de retomar as rédeas do Estado. Para Ansari (ANSARI, 2003, p. 99–101), ao tentar recolocar-se como um ator central no processo político iraniano na década de Mohammad Reza procurou ansiosamente apresentar-se como um sucessor digno de seu pai, com o qual era com frequência comparado desfavoravelmente por membros da própria corte. A comparação era encorajada por conselheiros que procuravam instigar um senso de “missão” e de necessidade de ação no xá. Por outro lado, o governo autocrático de Reza Xá deixara sua imagem extremamente impopular em muitos círculos políticos, de modo que, em outras ocasiões, o xá era estimulado a manter-se distante do legado do pai.

Enquanto rei da dinastia Pahlavi, entretanto, sua figura estava irrevogavelmente ligada ao pai. A defesa de sua posição à frente da sociedade iraniana, portanto, passava pela defesa da legitimidade da sua dinastia em particular. A estratégia usada pelo xá para reafirmar esta legitimidade, por sua vez, passava pela reconstrução da imagem de Reza Xá de acordo com elementos próprios de uma cultura política que emergira no pós-Segunda Guerra, assim como pelo contraste entre o Irã antes e depois de sua aparição “milagrosa” a fim de superar seu passado “feudal” e devolver ao Irã a glória que experimentara na Antiguidade.

2.2 O Estado e a sociedade Qajar segundo Mohammad Reza Pahlavi

No capítulo “My father and his revolution” [“Meu pai e sua revolução”] Mohammad Reza começa sua narrativa da ascensão da dinastia Pahlavi ao poder afirmando que, “no período imediatamente anterior ao que o meu pai assumiu o poder, tínhamos caído em dias malignos”. Para o xá, a Pérsia⁵⁴ sempre havia sido uma civilização de guerreiros e de civilizadores, de “individualistas pronunciados”, “famosos pela [...] hospitalidade”; um sistema livre de castas ou classes rígidas, que proporcionava uma tal mobilidade social que reis, generais, administradores, cientistas e poetas frequentemente provinham de origens humildes. Os persas jamais teriam acreditado em qualquer forma de discriminação, fosse ela baseada em raça, cor ou credo, e muitas vezes na história o país serviu como porto seguro para povos de origens muito diversas. “Então gosto de pensar que em nossos milhares de anos

⁵⁴ Pérsia e Irã são nomes intercambiáveis nos livros de Mohammad Reza Pahlavi, como o próprio xá afirma. De acordo com o monarca, Reza Xá havia decretado que Irã fosse o único nome usado para o país nas relações internacionais. Entretanto, Mohammad Reza diz que havia aprovado o uso de ambos os nomes para quaisquer propósitos, atendendo a uma petição de um grupo de estadistas e de acadêmicos (PAHLAVI, 1968, p. 43). As complexas razões para a escolha são exploradas no capítulo subsequente desta dissertação, bastando aqui alertar o leitor para a ocorrência do termo.

de civilização contínua, nós persas ganhamos certos discernimentos e exibimos certas características de que o mundo precisa”. Sob o domínio Qajar, entretanto, a civilização construída ao longo de milênios de história se encontrava destruída:

Como nação, não conduzimos mais em governança, administração, ciência, literatura ou arte. Não nos importamos mais se os mais pobres sofressem injustiça por causa dos mais ricos. Já não mostrávamos muito patriotismo, coragem ou espírito religioso. Já não dizíamos mais a verdade e evitávamos a mentira. (PAHLAVI, 1968, p. 31, tradução nossa)⁵⁵

A razão para o declínio da Pérsia teria sido o de que o século XIX vira uma interferência crescente de influências externas conjugadas à “vacilação” e “desgoverno” da administração precedente. Em certas ocasiões, essas interferências eram buscadas pelo governo como uma tentativa desesperada de contrabalançar o avanço dos russos, que representavam uma ameaça ao Irã desde o reinado de Pedro, o Grande (1682-1725), que tinham como objetivo expandir em direção ao sul para obter portos de água quente no Golfo Pérsico. Assim, Fath Ali Xá Qajar, assinara em 1807 um tratado com Napoleão, segundo o qual, em troca de armas e treinamento militar para combater os invasores russos, Napoleão poderia usar a Pérsia como plataforma de invasão da Índia. O plano fora frustrado com o entendimento entre Napoleão e a Rússia, que acabou desistindo de seus planos de invasão (PAHLAVI, 1968, p. 31–32).

Em outras ocasiões, tratava-se de incompetência e da irresponsabilidade dos governantes Qajar, que lançavam campanhas militares desastrosas contra potências estrangeiras levando a pesadas perdas territoriais. Na tentativa de recuperar o domínio sobre a Geórgia, os Qajares investiram contra os russos. Na derrota subsequente, pelo Tratado do Golestão em 1813, a Pérsia teve de ceder aos russos mais oito províncias além da Geórgia, além de ser proibida de movimentar navios de guerra nas costas do Mar Cáspio. Mais territórios foram entregues com o Tratado de Turkmenchay em 1828, após novas hostilidades com a Rússia, junto de uma larga indenização e privilégios comerciais. Uma reaproximação com a Rússia, e sob o encorajamento desta, levou a uma campanha contra o Afeganistão com o objetivo de retomar o controle de províncias orientais. A Grã-Bretanha, entretanto, via no Afeganistão um Estado-tampão necessário para a proteção da Índia. As breves hostilidades entre os britânicos e persas em 1857 resultaram num novo fracasso dos segundos (PAHLAVI,

⁵⁵ Original em inglês: “So I like to think that in our thousands of years of continuous civilization, we Persians have gained certain insights and exhibited certain characteristics that the world needs. But in all candour I think it must be said that in the period just before my father assumed power, we had fallen upon evil days. As a nation we no longer led in governance, or administration, or science, or literature, or art. We no longer cared much if the lower suffered injustice because of the higher. We no longer showed much patriotism, or courage, or religious spirit. We no longer told the truth and shunned the lie.”

1968, p. 32).

Além das perdas territoriais para forças estrangeiras, o xá ressalta o status de “vítima” do país diante da rivalidade comercial e política entre ingleses e russos. Não bastasse a gerência incompetente do país, a corrupção na corte e suas dispendiosas extravagâncias levaram os xás Qajar a fazerem concessões comerciais de grande alcance às duas nações para financiarem seus dispendiosos estilos de vida. A obtenção de concessões por um país gerava pressões de seu análogo, de modo que cada concessão dada a um era acompanhada de uma equivalente para o outro, ou (por vezes) cancelada. O sistema monetário iraniano fora assim dominado por bancos russos e britânicos, que detinham monopólio da emissão de notas. As concessões incluíam a exploração de recursos naturais (pesca no mar Cáspio, petróleo, minerais), linhas de telégrafo, o monopólio de navegação do rio Karun, único navegável de toda a Pérsia, além de uma série de outras que foram canceladas diante da pressão popular⁵⁶. A força militar mais bem preparada de toda a Pérsia tornara-se a Brigada Cossaca, estabelecida em 1879 sob controle direto de oficiais russos. O quadro era piorado com os empréstimos feitos aos xás, gerando mais dívidas da Coroa, que eram em seguida usadas para a obtenção de ainda mais concessões. Por último, o xá menciona os direitos de capitulação dados a um grande número de países, de acordo com os quais cidadãos estrangeiros não podiam ser julgados por crimes na Pérsia (PAHLAVI, 1968, p. 32–33).

Tanto em estrutura quanto nos elementos destacados, a narrativa do xá a respeito do período em que o Irã era governado pela dinastia Qajar é semelhante à fornecida por historiadores comprometidos com paradigmas acadêmicos. Para Arjomand, a primeira década de reinado do xá Fath Ali Qajar (reinado de 1797 a 1834) tinha visto uma “asserção impressionante” da autoridade central⁵⁷ após o período que o autor chama de “anarquia tribal” no Irã. As tribos haviam sido subjugadas e algumas delas transplantadas; seus chefes ou seus parentes foram por vezes obrigados a residir como reféns na corte real, estabelecida na nova capital de Teerã, e por vezes executados. A burocracia estatal, cujas bases haviam sido estabelecidas pela dinastia Zand, foram retomadas e expandidas. A receita do Estado, por sua vez, atingira o mesmo patamar que havia atingido sob os Safávidas. Em compensação,

⁵⁶ Entre as quais, o monopólio do tabaco dado aos britânicos, além das estrondosas concessões feitas a um único indivíduo, o barão britânico Julius de Reuter

⁵⁷ Desde o colapso da dinastia safávida em 1722, enfraquecida pelo crescimento do poderio militar das tribos afegãs, baluques, curdas, lurs e bakhtiyaris e subsequentemente derrubada pelas primeiras, o Irã passava por um período marcado por conflitos entre as diversas confederações tribais, com raros períodos de trégua, pelo cerco, saque e devastação de grandes cidades. Alguma unificação foi conseguida em momentos específicos, como no governo de Karim Khan Zand, sediado em Shiraz, em meados dos anos 1760. Entretanto, até o estabelecimento da dinastia Qajar por Aqa Mohammad Khan (chefe da tribo Qajar, ele mesmo à frente de uma confederação de tribos em moldes tradicionais), esses momentos de estabilidade eram breves (ARJOMAND, 1989, p. 18–20).

Arjomand afirma que essa nova força do Estado foi gasta nas guerras contra a Rússia de 1811-1813 e 1826-1827. Além das perdas territoriais e populacionais, a partir do segundo quarto do século o Estado vira um declínio irreversível em seus recursos militares e fiscais. Além disso, mesmo chamando o crescimento da máquina estatal sob os Qajares de “impressionante”, fica clara o quanto a afirmação do autor se dá em termos relativos. Arjomand afirma que mesmo em seus períodos de franca expansão, a ineficiência do Estado na administração dos impostos fazia com que este tivesse talvez menos da metade de toda a renda, ao mesmo tempo em que os súditos eram severamente taxados. Frequentemente os impostos eram pagos com atrasos, muitas vezes jamais pagos, ou pagos parcial ou totalmente apenas sob ameaça militar (amiúde consumada). Essa mesma fragilidade do sistema fiscal frustrava as tentativas do governo de criar um exército permanente, e sua força militar dependia das forças militares irregulares fornecidas pelas tribos subjugadas. O príncipe Abbas Mirza havia conseguido, no início do século, criar um exército regular composto por 12000 soldados. Mas embora tenha continuado a existir nominalmente, foi dizimado nas guerras contra a Rússia e, apesar das tentativas, jamais foram restabelecidas. Apenas em 1879, com a criação das Brigadas Cossacas sob oficiais russos, uma força militar efetiva além da guarda pessoal do xá esteve a serviço do monarca (ARJOMAND, 1989, p. 20–24).

Ao que Mohammad Reza chama de corrupção dos monarcas da dinastia Qajar, por sua vez, Arjomand se refere como um “governo patrimonial” usando a terminologia weberiana. O governo do Irã Qajar estava sujeito à autoridade pessoal do rei, tratando-se de uma extensão da casa e do harém imperial. Era prática comum que a autoridade administrativa fosse delegada com base em laços pessoais e consanguíneos, como a membros da família real, criados e mordomos. Por sua vez, esta prática era reproduzida em toda a administração do reino, no centro ou nas províncias, por ministros e funcionários do Estado. Funções públicas eram tratadas como propriedades, sendo com frequência vendidas e arrendadas, prática sancionada pelo Estado. O fundamento da autoridade dos Qajares, para o autor, residia nessa própria estrutura. Por mais que, enquanto “Sombra de Deus na Terra”, a função social do monarca era justificada como sendo a de governar com justiça, prover a segurança interna, defender o país contra seus inimigos externos e promover a prosperidade enquanto seus sujeitos, na realidade sua atuação se resumia a dois objetivos: (1) manter o entorno familiar real e (2) coletar impostos e redistribuí-los entre nobres, clérigos xiitas e funcionários do governo. A concessão desses privilégios era o que mantinha a lealdade destes em relação ao monarca. Em comparação, a quantidade despendida pelo Estado com educação, obras públicas, saúde e serviços sociais era irrisória. Esses serviços subsistiam sobretudo graças à

caridade de indivíduos, fosse de príncipes individuais, nobres, comerciantes ricos e o próprio rei (ARJOMAND, 1989, p. 24–27).

Um segundo exemplo pode ser visto em Abrahamian, que afirma que a penetração ocidental começara desde o início do século XIX no Irã⁵⁸, com derrotas militares primeiro para os russos e em seguida para os britânicos – potências que os iranianos passaram a chamar de seus “vizinhos do norte” e “do sul”, respectivamente. O autor evoca os mesmos tratados de Golestão (1813)⁵⁹, Turkmenchai (1828) e de Paris (1857), cujas consequências foram de longo alcance: 1) as fronteiras estabelecidas pelos tratados permaneceram praticamente intactas na era contemporânea; 2) a disputa entre Inglaterra e Rússia, chamada de “Grande Jogo”, transformou o país por vezes numa zona-tampão e por vezes numa zona contestada; e 3) tanto ingleses quanto russos tornaram-se elementos de peso na política iraniana, tendo papel na nomeação e destituição de ministros, na estabilização da monarquia, e influenciando a linha de sucessão ao longo do século. Além das três consequências principais, Abrahamian destaca que esses mesmos tratados deram ensejo à obtenção de concessões comerciais e diplomáticas por outras nações além da Rússia e do Reino Unido, iniciando, junto da abertura do Canal de Suez e da extensão das ferrovias russas ao Cáucaso e a Ásia Central, à penetração comercial do Irã, acelerada nos anos 1890 pela corrida do petróleo de Baku. Em poucas

⁵⁸ Talvez mais adequado seria dizer que o impacto ocidental foi mais profundo por volta dessa mesma época, em vez de iniciado. No século XIX, as potências europeias eram esmagadoramente mais fortes economicamente e militarmente do que as asiáticas, num processo que se delineava desde o século XVII. A percepção de que houve uma repentina invasão ocidental é na verdade causada pela profunda desigualdade de força neste contato que, de outro modo, sempre existira. “Oriente” e “Ocidente” nunca deixaram de ter contato, por meio de enfrentamentos militares, comércio, processos migratórios, circulações de ideias, etc, e evidência disso é que suas afinidades econômicas, culturais, políticas, sociais, militares, etc, remontam às civilizações da Era do Bronze. Jack Goody menciona uma infinidade de exemplos, em diversas categorias, dos quais seleciono aqui alguns apenas para efeito de ilustração: as armas de fogo que, desenvolvidas pela primeira vez na China, no espaço de algumas décadas alcançou o Islã e a Cristandade Europeia. Adaptadas e aperfeiçoadas na Europa, foram logo seguidos pelos Otomanos, com quem guerreavam. Pessoas circulavam entre a Europa e o Império Otomano, como mostra a presença de Othelo comandando um exército no Chipre, e o Almirante britânico Slade na marinha turca. A seda chegava a Bizâncio da China por intermediários persas. A semelhança entre padrões culturais como a culinária estratificada, romances, teatro, entre uma infinidade de outros, sugere mais um amplo ambiente de circulação entre Europa, Ásia e norte da África do que meras coincidências desconexas (GOODY, 2007, p. 99–122).

⁵⁹ O tratado de Golestão foi assinado após a derrota iraniana na Primeira Guerra Perso-Russa (1804-1813), que os iranianos iniciaram com o objetivo de retomar o controle da Geórgia. Com o tratado, o Irã teve de ceder territórios do Cáucaso aos russos, que também ganharam direitos exclusivos de usar navios de guerra no Mar Cáspio. A segunda tentativa de ataque aos russos, para reaver as perdas anteriores, resultou em nova derrota e na assinatura do tratado de Turkmenchai. O tratado deu ainda mais ganhos aos russos, na forma de novos territórios, indenização pelos gastos na guerra, fixação de concessões extraterritoriais e tarifárias antes concedidas parcialmente, isenção legal para russos e iranianos sob sua proteção em território iraniano, que deviam ser julgados pelos próprios tribunais consulares russos. O Irã não podia cobrar mais do 5% de imposto sobre a importação de produtos e nenhuma taxa interna podia ser cobrada sobre eles (KEDDIE; RICHARD, 2003, p. 38–41). Entre os autores consultados na pesquisa, o Tratado de Paris de 1857 é mencionado apenas por Abrahamian, embora a guerra Anglo-Persa seja um fato que frequentemente consta em diversas obras. O autor nos informa apenas que o tratado encerrou a guerra entre Reino Unido e Irã e impôs condições “igualmente pesadas” ao segundo.

palavras, para Abrahamian, a própria integração do Irã à economia mundial teve início com as derrotas militares para russos e ingleses no século XIX, com consequências desfavoráveis para o país (ABRAHAMIAN, 2008, p. 36–37).

Os Qajar tentaram limitar o avanço estrangeiro por meio do que ficou conhecido como “modernização defensiva”, mas que o autor dispensa como insignificante, limitado a alguns poucos exemplos na capital. A Brigada Cossaca – que Arjomand mencionara como as únicas forças armadas efetivas – era parte dessa política e seu exemplo mais visível; entretanto, seu contingente não passava de dois mil soldados. A polícia de Teerã conseguia arregimentar pouco mais que o dobro dessa quantia, o que também não era muito. Outros exemplos dessa tentativa de modernização foram o sistema de telégrafos, a substituição das casas de moeda provinciais por uma central, a publicação de dois jornais, *Ettellah* e *Iran*, que refletiam as visões oficiais do governo, o incentivo do contato com a Europa, o estabelecimento de modestas empresas privadas por um pequeno número de empreendedores e a principal delas: a politécnica Dar al-Fanon, fundada em 1852 e responsável pelo treinamento da aristocracia para o serviço público (ABRAHAMIAN, 2008, p. 38–41).

A “modernização defensiva”, entretanto, falhou justamente devido à inabilidade do Estado em fazer crescer o lucro dos impostos, combinado com um aumento crescente em até seis vezes dos preços ao longo do século. Com dívidas acumulando-se a uma taxa de por volta de um milhão de dólares por ano, concessões e empréstimos foram a maneira pela qual o Estado, iniciando-se com Nasser Al-Din Xá, tentou quebrar o ciclo vicioso de dívidas: a concessão a Julius de Reuter de minas, barragens, estradas, estradas de ferro, instalações industriais, tranvias, cancelada devido ao furor que provocara sobretudo em São Petersburgo; a concessão do monopólio do comércio de tabaco ao Major Talbot, também cancelado graças ao boicote de mercadores e de líderes religiosos, além da oposição russa, bem como de diversos outros, também citados por Mohammad Reza Xá – o direito de navegação do rio Karun, o estabelecimento do Banco Imperial com o direito de controlar a emissão de cédulas. Abrahamian acrescenta que, totalizando por volta de 60 milhões de dólares, os investimentos estrangeiros não eram grandes, mas foram o suficiente para causar ansiedade em alguns negócios locais (ABRAHAMIAN, 2008, p. 38–39).

É onde Mohammad Reza aponta a “corrupção”, a “incompetência” e a “falta de patriotismo”, da dinastia precedente, e uma exceção numa longa história de prosperidade persa, que o xá e os historiadores consultados partem em direções diferentes. Os últimos tendem a ver as dificuldades de um modelo de governo e de organização social tradicionais em lidar com os desafios impostos pelo avanço predatório de sociedades cada vez mais coesas

e industrializadas, tais como a Rússia e a Inglaterra, e a consequente necessidade de se integrar a uma economia mundial em desenvolvimento. Já o xá vê no século XIX não uma era de transformações na natureza dos vínculos de autoridade, e sim de uma perda dos laços nacionais que teriam unido a Pérsia desde sua fundação até seus dias, e que a dinastia Pahlavi teria restaurado.

Com a descentralização da estrutura de poder característica da sociedade iraniana desde longa data, o governo representado pelo xá e pela corte tiveram dificuldades em estabelecer um sistema eficiente de captação de recursos e de estabelecer uma força militar integrada. Ao contrário do que afirmava Mohammad Reza, a necessidade de transformar o modelo de governo foi percebida já no século XIX, tanto pelos Qajares quanto pelos seus opositores, embora as tentativas não tenham sido bem-sucedidas. Como corolário dessa descentralização, o Estado teve dificuldades em fazer frente aos avanços militares dos impérios europeus – refletido nas derrotas que o Império Qajar sofreu nas guerras oitocentistas e nas ocupações durante a Primeira, e mais tarde até mesmo na Segunda Guerra Mundial, já na era Pahlavi. As respostas dos Qajares tenderam a transformar-se num ciclo vicioso: na tentativa de modernizar o Estado, expandir a burocracia estatal e firmar seu domínio sobre o Império, os Qajares se endividavam, entravam em choque com estruturas de poder tradicionais, geravam desconfiança da parcela da elite influenciada por ideias de “modernização”, “nacionalismo”, e assim progressivamente encolheram sua autoridade sobre a sociedade.

Embora Arjomand atribua um grau de centralização no Irã governado pela dinastia safávida (1501-1736), responsável pela uniformização religiosa da população, por meio da difusão do xiismo duodécimo, pela consolidação do poder clerical no Irã e pela criação de um Estado que lembrava em certos aspectos o Estado prussiano do mesmo período, essa centralização não era a norma. Assim como a maior parte das casas reais na história do Irã (com exceção da Pahlavi), tinha raízes em confederações tribais e muito de seu poder dependia de relações com as tribos. O Império Safávida foi estabelecido pelo braço armado de uma ordem sufi⁶⁰ milenarista e guerreira convertida a um ramo do xiismo⁶¹, cujos membros

⁶⁰ Os sufis eram místicos que pregavam “uma abordagem intuitiva e experiencial à verdade divina”. Consideravam o Alcorão eterno e inciado, bem como uma manifestação do *logos* divino. Os sufis acreditavam que o *logos* divino só podia ser revelado por meio das experiências místicas alcançadas através do saber esotérico contido no Alcorão (PINTO, 2014, p. 83–84).

⁶¹ Algumas crenças adotadas pela Ordem Safávida no tempo do estabelecimento do seu império era a divindade do primeiro Imam, Ali, bem como a de que seu chefe era ao mesmo tempo a reencarnação de Ali e dos Imames sagrados, e a encarnação de Deus e do Senhor das Eras, o Mahdi. Naquele momento, a população iraniana era majoritariamente sunita e a vida religiosa organizada de maneira descentralizada e dominada por várias confrarias sufis. A conversão da população ao xiismo foi um processo que levou dois séculos, e foi resultado de uma política dos Safávidas de trazer um grande número de teólogos xiitas árabes,

vinham de tribos turcomenas. Embora as reformas dos governantes subsequentes tenham diminuído a preponderância das tribos Qizilbash no exército, estes continuaram durante muito tempo sendo um dos principais ramos das forças armadas. Os líderes Qurchi, por sua vez, recebiam governos de províncias. O processo de centralização do Estado sob os xás se apoiara na criação de novas tropas regulares e não-tribais; entretanto, as forças armadas ainda eram preponderantemente tribais, com predomínio dos Qurchi. Os domínios reais eram uma fonte crucial de renda para o governo central. Por outro lado, a concentração de recursos e do poder fiscal, bem como a burocracia central, era muito menor do que a dos Estados europeus na mesma época (ARJOMAND, 1989, p. 12–19).

O Estado safávida encontrou seu fim na ressurgência da força das tribos no primeiro quarto do século XVIII, com o crescimento do poderio de tribos afegãs, baluques, curdas, lors e bakhtiyaris. Durante todo o século XVIII, a história do Estado iraniano foi uma história de trocas frequentes, sempre sangrentas, de dinastias e de centros de poder. Os afegãos foram expulsos em 1729 por Nader-Qoli, que estabeleceu, adotando o nome de Nader Xá, a dinastia Afshárida, com trono em Mashhad. Assassinado em 1747, o Irã mergulhou numa nova onda de violência entre líderes tribais, levando ao poder Karim Khan Zand e o estabelecimento da dinastia Zand, governando a partir de Shiraz. Sua morte levou a um novo conflito pelo poder que, como vimos, levou ao estabelecimento da dinastia Qajar no fim do século, governando a partir de Teerã (ARJOMAND, 1989, p. 18–19).

Keddie coloca o tribalismo na política iraniana numa duração ainda mais longa. Para a autora, toda dinastia importante no Irã desde os Buidas (945-1055) era de origem tribal ou dependeu de forças tribais para tomar o poder. Apenas três períodos conheceram um grau de centralização: os períodos seljúcida, mongol, e safávida. O tribalismo era uma força em operação desde o século XI, quando, associadas aos invasores seljúcidas que governaram o Irã, um grande número de tribos túrquicas adentraram o território, contribuindo para o enfraquecimento da autoridade central e fortalecendo o poder regional e semifeudal de líderes militares e chefes tribais, contribuindo para a descentralização da administração do território. Ao longo de todo esse período, do século XI ao XX, dois fatores contribuiriam para a dificuldade do governo central em manter o controle sobre o território: a geografia, que dificultava a integração e favorecia o isolamento, devido à aridez do terreno e sua configuração montanhosa, a ausência de rios navegáveis, o grande deserto central e a agricultura dependente da água da chuva; e a força militar das tribos, que lhes permitia um

em especial da região Jabal ‘Amil, no atual Líbano, acompanhada da supressão das ordens sufis rivais (ARJOMAND, 1989, p. 12).

alto grau de autonomia. As tribos eram as melhores forças militares da região, e superavam facilmente as defesas das cidades, que geralmente não eram treinadas pelo governo central. O que as tribos não produziam elas mesmas (ou obtinham por meio da força), podiam obter por meio do comércio com aldeias e cidades locais (KEDDIE; RICHARD, 2003, p. 23–24).

Abrahamian dá mais atenção à configuração do Estado e da sociedade iraniana na era Qajar. Se os europeus tenderam representar o Estado iraniano como um exemplo de “despotismo oriental”, a realidade não era sequer próxima da realidade⁶². O poder do xá não se estendia para além dos arredores de Teerã, severamente limitado pela burocracia estatal enxuta e pela ausência de um exército permanente. A estrutura do poder no território iraniano era dispersa entre uma aristocracia rural (cujo poder derivava da agricultura), chefes tribais, líderes religiosos (que além de possuírem terra, eram respeitados como guias espirituais e legais e recebiam doações regulares de setores populacionais diversos), comerciantes ricos e proprietários de terra. A menos que contasse com a ajuda desses centros de poder regionais, a autoridade do rei tinha pouquíssima importância nas províncias. Em teoria, o xá era responsável pela nomeação de todos os postos, inclusive os líderes tribais. Na prática, o monarca devia escolher entre aqueles que já eram respeitados nas comunidades locais; se não fossem aprovados, o clamor popular resultava frequentemente na sua resignação ou destituição (ABRAHAMIAN, 2008, p. 8–15).

O exercício do governo dependia assim da criação de laços com as famílias provinciais, vantajoso não apenas para o monarca, como para essas mesmas famílias. O modo como Fath Ali Xá, o segundo monarca da dinastia, cultivou esses laços, foi por meio do casamento: o xá casou-se com mais de mil mulheres de famílias importantes das províncias, gerando mais de cem herdeiros; seu bisneto Nasser, mais “modesto”, casou-se “apenas” setenta vezes. Assim como Arjomand, Abrahamian ressalta que as funções públicas eram

⁶² Goody vai além, pondo em questão se o tal déspota de fato existiu em algum lugar. O “despotismo asiático”, baseado na noção de um governante único reinando sobre uma população de servos e escravos, é para o autor uma ideia com apelo particular desde o século XVII, popularizada por escritos como os de Maquiavel, Bodin e Montesquieu. O deslocamento da manufatura têxtil para a Europa, a abertura de rotas marítimas para especiarias e têxteis no leste, o influxo de ouro, prata e produtos agrícolas vindos da América, e a vitória da Liga Santa contra o Império Otomano na Batalha de Lepanto desequilibraram a balança do poder a favor de potências europeias. Acima de tudo, a “reinvenção” de Aristóteles, os estudos helenocêntricos que passaram a integrar a academia ocidental, colocou a Europa na posição de demonizar e desautorizar o Outro, sobretudo o Otomano, construindo-o como “déspota” e como sua antítese da mesma maneira que a Pérsia para a Grécia na Antiguidade. Mas enquanto herdeiras das civilizações da Era do Bronze que se estendiam entre o Crescente Fértil e extremo Leste Asiático, uma análise estrutural das sociedades europeias e asiáticas mostra mais semelhanças do que diferenças. Os diversos sistemas políticos que surgiram eram variações do “Estado tributário”. Podiam, tomados em conjunto, mostrar uma tendência para uma centralização maior na Ásia do que na Europa, mas não diferiam substancialmente um do outro. Focando-se no caso turco, Goody procura mostrar que, além da esfera política, as similaridades estendiam-se aos campos econômicos, sociais, militares e até mesmo culturais (GOODY, 2007, p. 99–103).

tratadas como propriedade privada. Até o final da dinastia no século XX, os poucos ministérios existentes eram dados a famílias de escribas que mantinham posições análogas, em alguns casos, desde os Safávidas. Como não tinham seus salários pagos com regularidade pelo xá, era frequente a compra e venda desses postos entre as diferentes famílias. A própria venda de funções era uma maneira de o governo central criar alianças com os centro de poder locais (ABRAHAMIAN, 2008, p. 15).

Para além do Estado, a própria estrutura da sociedade iraniana era fragmentada, dando margem a rivalidades que podiam ser aproveitadas pelo xá. Os obstáculos geográficos encorajavam a maior parte da população (pelo menos metade) a se concentrar em aldeias economicamente autossuficientes, com suas próprias estruturas, suas próprias hierarquias, línguas e dialetos. A grande maioria era formada por camponeses, em sua maioria arrendatários. Como os camponeses iranianos não estavam presos à terra, sua relação com os proprietários de terra era influenciada pela disponibilidade de trabalho e conseguiam mover-se entre as mais ou menos dez mil aldeias que compunham o campo. Como consequência, seu nível de vida variava entre extrema pobreza e certo conforto conforme a época e o local. Por vezes sujeitos ao jugo de terratenentes que os reduziam a servos, em outras vezes a mobilidade entre as aldeias instigava a disputa entre os proprietários de terra pela força de trabalho. As aldeias, por sua vez, eram propriedades privadas possuídas por absenteístas diversos (nobres locais, comerciantes ricos, o próprio xá e a família real, chefes tribais e religiosos), mas camponeses independentes existiam em vales isolados e aldeias irrigadas pela chuva. Rivalidades existiam também entre as aldeias, inclusive em áreas não tribais, dado que algumas eram propriedades de clãs específicos. A maioria esmagadora da população era, desde os tempos safávidas, xiita, com os sunitas se concentrando nos extremos do império. Mas onde diferenças religiosas existiam, eram frequentemente exploradas como pretexto para antagonismo entre populações⁶³ (ABRAHAMIAN, 2008, p. 23–24).

Aglomerados urbanos continham menos de um quinto da população, variando de tamanho. Assim como as aldeias, cidades menores frequentemente eram microcosmos com suas próprias línguas e dialetos, heróis e narrativas locais. As maiores, entretanto, tendiam a ser segregadas em termos de religião (cristãos, xiitas, judeus, babis, sheikhis, sufis) e língua (persa, turco, armênio, bakhtiyari, kayani, ebri). Cidades provinciais inteiras em divididas entre distritos haydari e nemati, ordens sufis cujas origens remontavam aos tempos safávidas,

⁶³ A distinção religiosa, entretanto, coincidia com outras distinções. Cristãos eram sobretudo armênios e georgianos. Persas eram em sua maioria xiitas, turcomenos em geral sunitas. Além disso, aldeias diferentes eram controladas por proprietários diferentes. Ao quadro descrito por Abrahamian devemos adicionar assim que a justaposição entre as diferentes identidades torna impossível, como frequentemente é feito, classificar as hostilidades entre aldeias como motivadas exclusivamente por etnia ou por religião.

que competiam (muitas vezes violentamente) nas procissões, bem como por posições políticas e aldeias e tribos vizinhas (ABRAHAMIAN, 2008, p. 30).

No mínimo um quarto da população vivia numa das tribos (*ils*)⁶⁴, entidades autônomas majoritariamente nômades ou seminômades (embora alguns, como os curdos, árabes e qajares tenham se sedentarizado), cada uma das quais com suas próprias tradições, genealogias, costumes, indumentárias, santos e centros de peregrinação. As tribos eram organizações sociais extremamente fluidas, perdendo e ganhando membros o tempo todo, de modo que medir o número de integrantes era quase impossível. Perguntado sobre o número de integrantes de sua tribo, um *ilkhan qashqai* chegou a responder a um observador inglês que “não sabia e nem queria saber”, porque a quantidade verdadeira podia fazer com que tivesse que pagar mais impostos. Alguns *ils*, na verdade, seriam melhor descritos como confederações tribais. Por sua vez, cada tribo se subdividia em clãs (famílias estendidas). Embora os integrantes de uma mesma tribo em geral falassem o mesmo idioma, não se tratava de uma regra. Abrahamian cita como exemplo os *bakhtiyaris* que, embora falassem predominantemente persa (influenciado pelo luri e pelo curdo), tinha integrantes turcófonos e arabófonos. Devido ao tamanho ínfimo do exército diretamente ligado ao governo central, as tribos compunham a quase totalidade das forças armadas do reino e, por volta do fim do século, dispunham de armamentos melhores do que o próprio exército regular (ABRAHAMIAN, 2008, p. 12; 22-23).

Não seria inesperado se, no Irã do século XIX, muitos de seus habitantes apresentassem uma “falta de consciência nacional” semelhante ao que um Coronel Jones reportara ao Ministério do Exterior britânico a respeito de camponeses “ucranianos”, e que Kohl e Fawcett (KOHL; FAWCETT, 2005a, p. 12) consideram uma descrição fiel também dos “gregos”:

Se alguém perguntasse ao camponês médio na Ucrânia sua nacionalidade, ele responderia que ele é grego ortodoxo; se pressionado a dizer se é um grande-russo, um polaco ou um ucraniano, ele provavelmente responderia que é um camponês; e se alguém insistisse em saber que idioma ele falava, diria que ele falava “a língua local”. Pode ser que alguém consiga fazê-lo se chamar por um nome nacional adequado e dizer que ele é “russki”, mas esta declaração dificilmente presumiria a questão de uma afinidade ucraniana; ele simplesmente não pensa em nacionalidade nos termos familiares à *intelligentsia*. Mais uma vez, se alguém quisesse descobrir a que Estado ele deseja pertencer – se quer ser governado por um governo panrusso ou um governo ucraniano separado –, descobriria que, em sua opinião, todos os governos são um estorvo e que seria melhor se a “gente camponesa cristã” fosse

⁶⁴ Muitas eram as tribos, conforme mencionadas por Abrahamian: afegãos, afshars, árabes, bakhtiyaris, baharlus, baluques, basseris, bayats, boir ahmadis, curdos, hazaras (berberis), kamatchis, khamsehs, imanlus, jamshidis, javanshiris, lurs, mamasanis, maqadamdamis, nafars, qareh daghis, qajares, qarazgulus, qarehpakhs, qashqa’is, shakkaks, shahsavans, tajiques, timouris, e turcomenos (ABRAHAMIAN, 2008, p. 18–21). No século XVIII, duas delas (qajares e afshars) deram origem a dinastias homônimas.

deixada a si mesma.⁶⁵ (apud SUNY, 2004, p. 50–51).

Governar era assim, no Irã do século XIX, uma arte completamente diferente do que viria a ser no século XX. Além de cultivar relações com as principais famílias provincianas, a manutenção do governo durante o século XIX dependia do conhecimento e da manipulação das intrincadas divisões sociais, arbitrando feudos aristocráticos na corte, rivalidades entre tribos e entre clãs de uma mesma tribo, entre pastores nômades e agricultores sedentários, entre cidade e campo, conforme a província (ABRAHAMIAN, 2008, p. 31–33).

Mas quando Mohammad Reza Xá descreve o período em 1960, o constrói não como um período de conflitos entre noções diferentes de Estado, ou como o de uma tentativa de construção de um novo modelo de Estado tentada sem sucesso também pelos Qajares, mas como um cenário de decadência social e moral. Não se tratava mais da Pérsia de Ciro que, conquistando a Babilônia em 597 a.C, permitiu que os judeus retornassem às suas terras e lhes deu recursos de seu próprio tesouro para reconstruir os templos. De Dario, que amava a justiça e odiava a iniquidade; ou, numa alusão direta ao que viria ser o Estado Pahlavi e a antítese do que teria sido o Estado Qajar, de Ardeshir I, quando afirmava que “não pode haver poder sem um exército, nenhum exército sem dinheiro, nenhum dinheiro sem agricultura, e nenhuma agricultura sem justiça”⁶⁶ (PAHLAVI, 1968, p. 31, tradução nossa). Na visão do rei, “não era um país de verdade, pois essa terra, uma vez orgulhosa, já não possuía um governo central digno de seu nome”(PAHLAVI, 1968, p. 37, tradução nossa)⁶⁷.

Mohammad Reza aponta, naturalmente, o impacto dos impérios estrangeiros no Irã como elemento que contribuiu para a desarticulação do Estado. Além das guerras e das inúmeras concessões arrancadas do Estado no século XIX, Inglaterra e Rússia dividiram o país em zonas de influência em 1907⁶⁸, embora em discurso prometessem respeitar a

⁶⁵ Original em inglês: Were one to ask the average peasant in the Ukraine his nationality he would answer that he is Greek Orthodox; if pressed to say whether he is a Great Russian, a Pole, or an Ukrainian, he would probably reply that he is a peasant; and if one insisted on knowing what language he spoke, he would say that he talked "the local tongue." One might perhaps get him to call himself by a proper national name and say that he is "russki," but this declaration would hardly yet prejudice the question of an Ukrainian relationship; he simply does not think of nationality in the terms familiar to the intelligentsia. Again, if one tried to find out to what State he desires to belong - whether he wants to be ruled by an All-Russian or a separate Ukrainian Government - one would find that in his opinion all Governments alike are a nuisance, and that it would be best if the "Christian peasant-folk" were left to themselves.

⁶⁶ Original em inglês: "There can be no power without an army, no army without money, no money without agriculture, and no agriculture without justice."

⁶⁷ Original em inglês: "really it was not a country, for this once-proud land now possessed no central government worthy of the name".

⁶⁸ Chamado alternativamente de "Entente" ou "Convenção Anglo-Russa", o acordo entre os países regulou suas esferas de influência sobre o Irã, o Afeganistão e o Tibet. a divisão do Irã se deu em três zonas: norte e centro, incluindo Teerã e Isfahã, sob a esfera russa; o sudeste sob influência britânica, especialmente Sistão, Baluquistão e Kerman; e uma zona neutra entre ambas, ironicamente onde seria encontrado petróleo no ano seguinte. Os países acordaram manter os oficiais belgas na alfândega, usar os rendimentos da alfândega para reembolsar empréstimos prévios, e a buscar concessões apenas nas zonas que lhes foram atribuídas. Os

integridade territorial da Pérsia. Após a Revolução Constitucional, foi com o apoio da Rússia que o xá Mohammed Ali tentou restaurar a “monarquia absoluta”, numa série de tentativas que incluiu o bombardeio do Parlamento em 1908 pela Brigada Cossaca e, após sua fuga para a Rússia, uma invasão da Pérsia por meio do mar Cáspio. Embora os ataques tenham falhado, tropas russas permaneceram no norte do país, atacando cidades e provocando mortes, ao mesmo tempo em que faziam exigências ao Parlamento⁶⁹. A presença estrangeira no Irã foi radicalizada durante a Primeira Guerra Mundial. Apesar da neutralidade iraniana no conflito, à presença russa e britânica no país somaram-se as invasões turcas e alemãs, transformando o Irã num campo de batalha entre os beligerantes. Enquanto os alemães agitavam as tribos e tentavam, sem sucesso, recrutar forças até mesmo fora do Irã, como no Afeganistão⁷⁰, os britânicos recrutavam guerreiros nativos para comporem os “Fuzis do Sul da Pérsia”. Ao fim da guerra, a situação piorara: a revolução na Rússia em 1917 significou um grande número de soldados comunistas no norte do país, ao passo que o acordo Anglo-Persa de 1919 acirrou o descontentamento popular (PAHLAVI, 1968, p. 33–34).

Mas, para o xá, ainda que o Irã fosse “vítima” da rivalidade entre Reino Unido e Rússia, a situação “[...] era em grande parte nossa própria culpa” [here again it was largely our own fault] - isto é, do governo Qajar (PAHLAVI, 1968, p. 33). As invasões estrangeiras

autores concordam com o xá que o principal motivo do acordo entre as potências foi resolver suas diferenças na Ásia para fazer frente ao rápido crescimento da Alemanha (ABRAHAMIAN, 2008, p. 49–50; KEDDIE; RICHARD, 2003, p. 69–70).

⁶⁹ O principal acontecimento foi a demissão de Morgan Shuster, um americano investido como Tesoureiro Geral pelo governo constitucionalista numa tentativa de aprimorar o sistema financeiro. O objetivo do governo era trazer um consultor estrangeiro que não tivesse conexões com os britânicos nem com os russos. Shuster, que se havia associado estreitamente ao parlamento, acabou em rota de colisão com belgas, russos, britânicos e os *mostowfis* (contadores, que junto dos *moshirs*, ou escribas, compunham tradicionalmente o Ministério das Finanças, o mais antigo do Irã. Como era comum no serviço público até o século XX, seus postos eram hereditários e dominados por famílias tradicionais (ABRAHAMIAN, 2008, p. 10). Inicialmente, como Shuster colocara um oficial do exército indiano britânico como chefe do novo corpo de gendarmes encarregados de coletar impostos, o major Stokes, os britânicos inicialmente não se opuseram. Mas os russos deram um ultimato exigindo a destituição imediata de Shuster, argumentando que o envio de gendarmes ao norte, a prisão de “delinquentes fiscais” que eram ao mesmo tempo cidadãos russos, e o emprego de um conselheiro militar britânico violavam o acordo Anglo-Russo de 1907. Pressionados, os britânicos endossaram o ultimato. Diante do avanço militar russo em direção a Teerã e da recusa do parlamento, Naser al-Molk e o gabinete (predominantemente bakhtiari em sua composição) dissolveram o parlamento e exoneraram Shuster em 1911. Mesmo com o aceite do ultimato, os russos continuaram a reforçar sua posição. Em Tabriz, retalharam a morte de um soldado enforcando quarenta e três pessoas e em Mashhad bombardearam o templo do Imam Reza, matando cerca de quarenta peregrinos. Por sua vez, os britânicos tomaram o controle de importantes rotas comerciais entre Shiraz, Kerman e Bushire (ABRAHAMIAN, 2008, p. 58–59; ARJOMAND, 1989, p. 45–46; KEDDIE; RICHARD, 2003, p. 71). Mas aqui como em outros momentos, o xá menciona apenas a participação russa, excluindo quaisquer menções aos abusos britânicos – quando aparecem no texto, sempre justificados.

⁷⁰ Alguns oficiais alemães ganharam o epíteto de “Lawrence da Pérsia” ou “Lawrence alemão”. O mais proeminente era Wilhelm Waßmuß. Waßmuß agitou revoltas entre os Qashqa’is, Khamsehs, Boir Ahmadis, curdos Sanjabi e os principalmente os árabes contra os britânicos, ativos no sul do país. Não apenas as tribos, mas oficiais suecos da gendarmeria iraniana também foram convencidos a desertar (ABRAHAMIAN, 2008, p. 60; KEDDIE; RICHARD, 2003, p. 73).

não são o principal fator da alegada decadência da civilização Persa. São catalisadores e ao mesmo tempo consequências da fraqueza, corrupção e ineficiência dos Qajares. O tratamento dado às forças estrangeiras no texto reflete, sem dúvidas, configuração política do Irã durante a Guerra Fria, tanto em relação à postura geopolítica consolidada após o golpe de 1953 quanto seus adversários políticos internos⁷¹. O xá não se acanha em apontar os excessos russos, tanto na época do czarado quanto na era soviética. Entretanto, minimiza a importância das ações britânicas, tendendo a justificá-las como gestos de boa vontade mal interpretados devido à ira popular contra os Qajares. Os dois mais infames acordos envolvendo o Reino Unido são os exemplos mais claros. Sobre a convenção Anglo-Russa de 1907, o xá diz que:

[...] eles esperavam que a convenção de 1907 reduzisse a rivalidade entre eles e os ajudasse a enfrentar seu inimigo comum [Alemanha Imperial]. Mas *para os persas o acordo pareceu* um plano conjunto para pilhar o país. Além disso, o acordo de 1907 falhou em grande parte em seu objetivo, porque a Grã-Bretanha e a Rússia continuaram a competir dentro da Pérsia.⁷² (PAHLAVI, 1968, p. 34, grifo nosso)

Ainda mais polêmico foi o Acordo Anglo-Persa de 1919:

Em 1919, os britânicos nos ofereceram um tratado sob o qual, entre outras coisas, eles nos emprestariam dinheiro, forneceriam conselheiros administrativos e militares, armas e equipamentos, e construiriam estradas e ferrovias. Mas *os sentimentos populares* esbravejavam contra o tratado proposto argumentando que isso levaria a uma maior dominação estrangeira. Foi aprovado pelo governo persa, mas nunca foi ratificado pelo nosso Parlamento⁷³ (PAHLAVI, 1968, p. 35, tradução nossa, grifo nosso).

A tentativa de minimizar o impacto muito real desses acordos, bem como seu caráter abusivo, atribuindo sua rejeição a uma mera questão de “sentimentos populares” já exaltados contra os Qajares, mostra o quanto Mohammad Reza estava disposto a agradar, por um lado, seus leitores ocidentais, e exagerar suas denúncias contra a dinastia precedente por outro. O governo de 1907, nessa época já constitucionalista, não foi consultado nem informado dos

⁷¹ 1953 consolidou, como apontado por diversos autores, os laços do Irã com o Ocidente e os Estados Unidos em particular, arrastando-o para a órbita capitalista (ABRAHAMIAN, 2008; ANSARI, 2003; ARJOMAND, 1989; COGGIOLA, 2008; KEDDIE; RICHARD, 2003; MEIHY, 2010). Dada a natureza anglo-americana da operação, é de se esperar a cautela com que o xá se refere ao imperialismo britânico – não menos porque o próprio livro, *Mission for my Country*, fora publicado por uma editora britânica. A União Soviética, por outro lado, esteve implicada de diversas maneiras nas principais crises que atravessaram as duas primeiras décadas de reinado de Mohammad Reza Xá – sobretudo as crises do Azerbaijão e do Curdistão, além do apoio dispensado ao partido *Tudeh*, de orientação comunista, e que era a principal força da oposição dentro do Irã na época (ANSARI, 2003; ARJOMAND, 1989; KEDDIE; RICHARD, 2003; MIRSEPASSI, 2000).

⁷² Original em inglês: “Britain and Russia, who were to become allies in World War I, could already discern the threat to them both in the rising power of Imperial Germany. They hoped that the 1907 convention would reduce the rivalry between them and help them to counter their common foe. But to Persians, the agreement seemed like a joint plan to plunder the country. Besides, the 1907 agreement largely failed in its objective, because Britain and Russia continued to compete within Persia”.

⁷³ Original em inglês: “In 1919 the British offered us a treaty under which among other things they would lend us money, provide administrative and military advisers, arms and equipment, and construct roads and railways. But popular feelings ran high against the proposed treaty on the grounds that it would lead to further foreign domination. It was approved by the Persian Government but never ratified by our Parliament”.

termos da convenção, o que os levou a se sentirem não só traídos, como também isolados das negociações entre as potências e o então xá, Mozaffar ad-Din Qajar. Sobre a recepção do acordo entre os iranianos, Abrahamian afirma que “a convenção também ensinou aos iranianos uma dura lição de *realpolitik* – que por mais predatórios que dois vizinhos fossem, eram ainda piores quando punham suas rivalidades de lado. A convenção de 1907 continuou a assombrar os iranianos até em meados do século XX”(ABRAHAMIAN, 2008, p. 58–59; KEDDIE; RICHARD, 2003, p. 69–71).

O acordo de 1919, apresentado pelo xá como um pacote de ajudas mais do que razoável, foi por sua vez ainda mais assombroso. A ideia do acordo partiu do então ministro de assuntos exteriores britânico George Curzon, que Abrahamian descreve como “tão apaixonado pelo Irã que queria incorporá-lo ao seu império” (ABRAHAMIAN, 2008, p. xix). Diante da derrota da Alemanha e do enfraquecimento da Rússia na Primeira Guerra Mundial, Curzon viu a oportunidade de formalizar o controle britânico sobre o Irã, transformando-o num protetorado que funcionaria como cordão sanitário contra os bolcheviques e ao mesmo tempo garantiria acesso ao petróleo iraniano. Pelo acordo, o Reino Unido não iria apenas disponibilizar dinheiro, assessores, equipamentos e infraestrutura para o Irã, ao contrário do que afirma Mohammad Reza. O acordo reconhecia o Reino Unido como único que tinha direito a fornecer empréstimos, armas, conselheiros, professores, instrutores militares e administradores de alfândega, implicando a expulsão de outros estrangeiros desses postos; dava aos britânicos o monopólio de ajuda para construir ferrovias, combater a fome, solicitar ingresso na Liga das Nações e buscar indenizações por danos sofridos na guerra, em troca de um empréstimo ao Irã de 2 milhões de libras. Para Abrahamian, o acordo era tão abrangente quanto a concessão ao Barão Reuter em 1872, que o próprio Curzon – e também o xá em seu livro – denunciara. Abrahamian e Keddie concordam que Vossuq ad-Dowleh, então primeiro-ministro iraniano, bem como outros negociadores, receberam suborno para assinar o tratado (ABRAHAMIAN, 2008, p. 60–61; ARJOMAND, 1989, p. 59–60; KEDDIE; RICHARD, 2003, p. 76–77).

Mas não se pode argumentar, entretanto, que o “reconhecimento da culpa” pelo xá implica uma complacência típica de um títere de governos estrangeiros. Ao reduzir a importância do imperialismo europeu, Mohammad Reza enfatiza a corrupção, fraqueza e a ineficiência do governo Qajar – sobretudo fiscal e militar -, o que lhe permite contrastá-lo com a “retomada” da ordem e do progresso durante a sua própria dinastia. A descrição dos Qajares “lembra” aos leitores do que o Irã fora antes dos Pahlavi, e do que o Irã pode vir a ser caso os Pahlavi deixem o poder.

O xá ilustra a fraqueza do governo central sob os Qajares apontando para o Estado das forças armadas. Para Mohammad Reza, uma vez que o governo não exercia autoridade alguma sobre o país, não conseguia coletar impostos para pagar seus soldados. Em vez de integrarem assim um exército profissional, os soldados tinham que recorrer a trabalhos irregulares, como vender ovos e lenha, para manterem suas famílias. O governo permitia que estrangeiros liderassem as forças armadas (Brigada Cossaca); a organização do exército e seu equipamento eram obsoletos. De seu pai, chegara a ouvir que certa vez o Ministério do Exterior Qajar fora forçado a tomar empréstimo de bazaaris para oferecer um jantar a um dignatário estrangeiro (PAHLAVI, 1968, p. 37).

Mas não apenas Mohammad Reza projeta no passado uma ideia de governo que apenas começava a ganhar força no Irã do século XIX, como criminaliza toda a ordem social anterior. Um exemplo é a maneira como o xá representa as tribos em seu discurso. A tribo Bakhtiari, da qual era originária a sua segunda esposa, Soraya, é tratada pelo xá com certa deferência, e como exemplo de que as elites tribais podiam ser, em muitos casos, culturalmente sofisticadas: “O pai [de Soraya] veio do que havia sido uma linhagem de chefes da grande tribo Bakhtiari, uma das maiores da Pérsia”. Mas ao mesmo tempo, sempre que mencionadas, as tribos estão associadas a forças caóticas que pilham, roubam e cometem outros atos denunciados como banditismo, e por esse mesmo motivo deviam ser disciplinadas pelo Estado. No mesmíssimo parágrafo, o xá continua:

Por causa da depredação das tribos, meu pai as desarmou e as pôs sob o controle do governo central, assim privando os chefes de muito do seu poder. Alguns dos chefes mais rebeldes de fato passaram um tempo considerável nas cadeias de Teerã como convidados de meu pai. Mas eles ainda exerciam influência no governo interno das tribos, e muitos possuíam vilas numerosas e enormes rebanhos. Muitos dos chefes (e também algumas de suas mulheres) eram altamente educadas, e era comum que enviassem seus filhos para estudar na Europa (PAHLAVI, 1968, p. 220, tradução nossa)⁷⁴

De modo oposto à ordem que o Estado Pahlavi viria a representar, a debilidade dos Qajares estava diretamente ligada ao comportamento destrutivo das tribos e à desordem social:

Tanto como soldado raso quanto como oficial, meu pai lutou em muitas campanhas, especialmente contra as tribos rebeldes que estavam fazendo estrago em nossas

⁷⁴ Original em inglês: “My fiancée’s father was a Bakhtiari tribesman, and her mother was German. The father come from what had been a line of chieftains in the great Bakhtiari tribe, one of Persia’s largest. Because of depredations of the tribes, my father had disarmed them and placed them under the control of the central Government, thus depriving the chiefs of much of their former power. Some of the more rebellious chiefs in fact spent considerable times in Teheran jails as guests of my father. But they still exercised influence in the internal government of the tribes, and many owned numerous villages and huge flocks and herds. Many of the chieftains (and also some of their women) were highly educated, and it was usual for them to send their sons to study in Europe.”

idades e aldeias em muitas partes do país. Ao longo de nossa história, onde quer que o governo central tenha sido fraco, as tribos pilharam, saquearam, e estupraram conforme sua vontade. Mas quando o governo central era forte e podia controlá-las, as tribos desempenharam um papel positivo na sociedade. Além de tais expedições contra as tribos, muitos dos quais eram guerreiras ferozes, meu pai e suas tropas combateram *outros* bandos de salteadores, alguns dos quais estavam organizados em pequenos exércitos que aterrorizavam o interior; e depois da Revolução Russa ele lutou contra os bolcheviques que haviam invadido o país⁷⁵(PAHLAVI, 1968, p. 37, tradução nossa, grifo nosso)

As tribos, assim como as diversas aldeias e cidades, e as complicadas subdivisões que existiam dentro delas podiam ser descritas como pequenas sociedades dentro de uma sociedade maior. Um membro da população do Irã até o século XX era menos um cidadão de uma nação, ligado diretamente ao Estado, do que um membro de sua própria família ou pequena comunidade, cuja ligação com o xá se dava por uma sucessão de laços de lealdade emaranhados de maneira complexa. Não por acaso, Abrahamian refere-se às tribos como pequenas “comunidades imaginárias”, tomando emprestado o termo de Benedict Anderson (ABRAHAMIAN, 2008, p. 21; ANDERSON, 2006). A independência econômica e militar das tribos as colocava, não raro, uma verdadeira ameaça à pretensão de centralização pelo xá, das quais o próprio Mohammad Reza Pahlavi dava alguns exemplos:

Naqueles dias, antes que meu pai assumisse o poder, o governo de Teerã era tão fraco que uma anarquia virtual reinava no sul do Irã, assim como em outros lugares do país. O desenvolvimento de nossos recursos de petróleo era impossível sem segurança e, por experiência amarga, os pioneiros do petróleo descobriram que as autoridades de Teerã não conseguiam manter a lei e a ordem. Durante vários anos, as equipes de perfuração estavam pagando dinheiro de proteção aos chefes de Bakhtiari; e agora que o petróleo tinha sido encontrado, os chefes haviam se tornado mais ousados em suas demandas(PAHLAVI, 1968, p. 270, tradução nossa)⁷⁶

O maior atrevimento dos chefes tribais é exemplificado pela criação da Companhia de Petróleo Bakhtiari, em abril de 1909, fruto tanto da política de governo britânico de “dividir e governar”, colocando as tribos contra o governo central, quanto da ambição dos chefes tribais Bakhtiari de lucrar com a exploração do petróleo; e pelo reconhecimento britânico ao

⁷⁵ *Other*” evidencia o quanto, na visão do xá, as tribos, quando não submetidas pela força, não eram muito diferentes de quadrilhas de assaltantes. Original em inglês: “Both as a private and as an officer my father fought many campaigns, especially against the rebellious tribes who were playing havoc with our towns and villages in many parts of the country. Throughout our history, whenever the central government has been weak, tribesmen have pillaged, robbed, and raped as they chose. But when the central government has been strong and could control them, the tribes have played a constructive role in our society. In addition to such expeditions against the tribesmen, many of whom were fierce fighters, my father and his troops engaged other bands of marauding brigands, some of whom were organized into small armies terrorizing the countryside; and after the Russian Revolution he fought the Bolsheviks who had invaded the country”.

⁷⁶ Original em inglês: “In those days, before my father assumed power, the Teheran Government was so weak that virtual anarchy reigned in southern Iran just as elsewhere in the country. Development of our oil resources was impossible without security, and by bitter experience the oil pioneers had found the Teheran authorities unable to maintain law and order. For several years the drilling teams had been paying protection money to the Bakhtiari chieftains; and now that oil had been found the chieftains became bolder in their demands”.

território do Xeique⁷⁷ Khazal, como um Estado soberano independente:

O xeique de Muhammara (o antigo nome de Khorramshahr e a área ao seu redor) nominalmente devia fidelidade ao governo persa. Mas, de fato, ele possuía dentro de nossas fronteiras um reino independente que ele governava pessoalmente sem qualquer obstáculo efetivo do governo em Teerã. Hoje, na margem do Shatt-al-Arab não longe da movimentada cidade de Khorramshahr, você ainda pode ver as ruínas do grande palácio do xeique, onde ele viveu em esplendor oriental em meio a suas garotas de harém. Agora governo britânico fazia um tratado com o xeique que o reconheceu como o governante de um Estado soberano separado!⁷⁸(PAHLAVI, 1968, p. 270, tradução nossa)

Mas ainda que contrariassem os desígnios do governo central, tanto Qajar quanto Pahlavi, as negociações das tribos com os britânicos e suas alianças com outros estrangeiros durante a Primeira Guerra Mundial não se distanciavam fundamentalmente do papel que as tribos vinham desempenhando ao longo da história daquela região. Mohammad Reza as constrói como uma ameaça à integração nacional, como atos de traição e banditismo. Num dos raros momentos de reconhecimento a um monarca Qajar – não sem reservas -, um livreto sancionado pelo Estado, a respeito de Agha Mohammad Khan, fundador da dinastia, diz que “com mão de ferro, o novo rei gradualmente subjugou todos eles, e enquanto ele era odiado unanimemente por sua implacabilidade, ganância e crueldade, é ainda para seu crédito que ele preservou o Irã da desintegração total”⁷⁹((TALLBERG, 1967, p. 79, tradução nossa).

Mas antes de passar a ser demonizada no fim do século XIX, a autonomia das tribos era uma realidade social dentro do Irã; pouco ou mais provavelmente nenhum esforço era feito para obrigá-las a se sedentarizar. A era Qajar não foi a primeira vez em que o poder

⁷⁷ No Irã, “xeique” era a dominação que os árabes atribuíam ao seu chefe tribal. Na prática, o “xeique” correspondia ao que as demais tribos chamavam de “ilkhani, “khan”, “beg”, “agha”, “mir”, “amir”, conforme suas línguas ou mitos fundadores (ABRAHAMIAN, 2008, p. 22).

⁷⁸ Original em inglês: “The Sheikh of Muhammara (the old name for Khorramshahr and the area around it) nominally owed allegiance to the Persian Government. But in effect he possessed within within our borders an independent kingdom which he personally ruled without any effective hindrance from the Government at Teheran. Today, on the shore of the Shatt-al-Arab not far from the bustling city of Khorramshahr, you can still see the ruins of the sheikh’s great palace, where he lived in Oriental splendour amidst his harem girls. The British Gvernment now made a treaty with the sheikh which in effect recognized him as the ruler of a separate sovereign state!”. Ao escrever “O Orientalismo”, Edward Said tratou sobretudo do Orientalismo como um fenômeno de vertentes acadêmicas, culturais e políticas intimamente associadas ao imperialismo europeu do século XIX, a quem informava sobre/justificava seu domínio sobre os não-europeus. Menos pesquisado, mas de igual interesse para a história do Orientalismo, é o quanto não-europeus se apropriam de leituras e de representações orientalistas para justificar seu domínio sobre outros não-europeus. Não há critério geográfico que permita se referir a Khorramshahr/Muhammara como “oriental” a partir de Teerã, assim como não há a possibilidade de, sem recorrer à produção artística e literária feita na Europa a respeito do “Oriente”, aludir à instituição do harém como se fosse o mesmo harém de Uzbek, personagem das *Cartas Persas* de Montesquieu (1900). Para uma discussão abrangente a respeito do harém imaginado na Europa, ver *Le harem colonial* (ALLOULA, 1981). Para um relato detalhado do cotidiano de uma mulher dentro de um harém iraniano na era Qajar do ponto de vista de uma de suas habitantes, ver o diário mantido pela princesa Taj as-Soltane, traduzido por Vanzan para o italiano. *Khaterat: Memorie de una principessa persiana Qajar* (AS-SOLTANEH, 2014).

⁷⁹ Original em inglês: “[...] with an iron hand, the new King gradually subdued them all, and while he was unanimously hated for his ruthlessness, greed and cruelty, it is still to his credit that he preserved Iran from total disintegration”

central fora desafiado pelas tribos, que mais de uma vez fizeram incursões dentro da própria capital. O xá governava não por meio da submissão das tribos, mas por meio de um intrincado sistema de alianças com elas. As próprias casas reais, com exceção dos Pahlavi, tinham origens tribais, o orgulho de suas origens tribais estava manifesto na adoção do nome da tribo como nome da dinastia, se mantinham no poder por meio de alianças com outras confederações tribais. Diante do crescimento do poder de fogo das tribos, conseguida por meio de compras de fuzis modernos pelos bakhtiari, qashqa'i, boir ahmadi, turcomenos, shahsavens, árabes e baluques no século XIX, e ao enfraquecimento do poderio do exército do xá frente a elas, o xá Nasser al-Din reclamara que não tinha um exército adequado nem munição para suprir um exército regular, enquanto seu primeiro-ministro notava que “os herdeiros do antigo trono iraniano não conseguiriam manter suas cabeças elevadas até criar um exército apropriado” [heirs to the ancient Iranian throne would not be able to hold their heads high until they created a proper army]” (ABRAHAMIAN, 2008, p. 12, tradução nossa). Mas ao fazê-lo, o xá e o primeiro-ministro Amin al-Dowleh aparentemente não estavam questionando o direito de as tribos portarem armas, nem de estabelecer relações comerciais de maneira independente, embora apontassem para a necessidade de constituírem o seu próprio exército moderno. Tratava-se de restaurar a preponderância do Estado sobre as tribos, mas não necessariamente rejeitar a ordem social que era construída.

Quando o xá Mohammad Reza olha para o passado, a noção de Estado a partir da qual julga seus predecessores é outra: o Estado Pahlavi é o Estado que detém o monopólio legal da violência, em que a constituição de grupos armados para além do exército oficial são rejeitados como grupos paramilitares e considerados ilegais. É o Estado que reconhece fronteiras bem delimitadas, cujos contornos, tanto da pátria quanto das províncias que a constituem são rigidamente delimitados por um mapa, não se expandem para além dos territórios reivindicados e cuja integridade é um princípio sagrado. O Estado em que toda forma de relação social ou comercial, expressão, identidade ou crença, só é considerada legítima se por ele sancionado. O Estado que reconhece uma única narrativa, a da nação, que se sobrepõe a todas as demais – familiares, religiosas, tribais, étnicas – e que só reconhece a diferença na medida em que esta se integra à narrativa determinada como oficial. Em que o “povo” é fundamento último da autoridade – ainda que a constituição de um “povo” seja menos pacífica e menos antiga do que o narrado.

2.3 Desenhando fronteiras e redefinindo identidades

A colocação de um mapa no início de *Mission for my country*, antes dos capítulos propriamente ditos, pode parecer uma escolha trivial à primeira vista. Afinal, o xá mostra-se,

ao longo do primeiro capítulo, preocupado em introduzir o país para uma audiência desconhecida, norte-americana:

Eu gostaria que mais pessoas no Ocidente conhecessem alguma coisa do meu país, [...] que eles percebessem o quanto a Pérsia contribuiu para o progresso da humanidade e o quão grande, como acredito firmemente, sua contribuição futura pode ser. Mas às vezes acho curioso que não sejamos melhor conhecidos pelo Ocidente [...] ⁸⁰ (PAHLAVI, 1968, p. 17, tradução nossa)

Dentro da mesma preocupação de tornar a geografia do Irã familiar ao leitor ocidental, o xá faz comparações com outros territórios, nos Estados Unidos e na Europa:

Em qualquer mapa mundi ou da área do Oriente Médio, a Pérsia figura proeminentemente, pois é maior do que o Alasca, mais de duas vezes o tamanho do Texas, muito maior do que as áreas combinadas da França, Suíça, Itália, Espanha, Portugal, Bélgica, Luxemburgo e Holanda (PAHLAVI, 1968, p. 16, tradução nossa) ⁸¹.

Mas para a nação, o mapa é uma instituição de poder. Juntos, “mapa” “censo” e “museu”, têm um impacto na maneira como o Estado percebe seus domínios – a natureza dos seres humanos que governa, a legitimidade de sua ancestralidade, a geografia do seu domínio. Muito longe de ser uma representação objetiva de uma realidade já existente, o mapa representa uma intenção de classificação totalizadora, e é um instrumento necessário para mecanismos administrativos e militares. Não é por acaso que a emergência dos mapas ao estilo europeu é uma novidade para muitas nações coloniais, como aponta Benedict Anderson. O autor argumenta que em Sião (Tailândia), a título de exemplo, apenas dois tipos de mapa existiam: um cosmógrafo, que se tratava de uma série de céus supraterrrestres e infernos subterrestres, cuja utilidade se restringia ao âmbito religioso; e uma tipo de guias diagramáticos usados para campanhas militares e navegação costeira. Mas nenhum dos tipos de mapa marcavam bordas, embora pedras fronteiriças e marcos fronteiriços semelhantes existissem. Por outro lado, esses marcos eram descontínuos, colocados em passos de montanha estratégicos e vãos, em geral à distância dos correspondentes inimigos (ANDERSON, 2006, p. 163–172).

Num Irã em que parte considerável da população era nômade, em que até um monarca como Agha Mohammad Xá Qajar, “leal aos seus instintos nomádicos [...] tinha o hábito de carregar as joias reais consigo mesmo nas frequentes campanhas para que não fossem

⁸⁰ Original em inglês: “I wish that more people of the West knew something of my country, [...] and that they realized how much Persia has contributed to the progress of mankind and how great, as I strongly feel, its future contribution can be. I sometimes think it curious that we are not better known to the West [...]”

⁸¹ Original em inglês: “On any map of the world or Middle Eastern area Persia figures prominently, for it is larger than Alaska, over twice as big as Texas, and well over the combined areas of France, Switzerland, Italy, Spain, Portugal, Belgium, Luxembourg and Holland”.

perdidas para um dos seus muitos rivais, caso fossem mantidas num só lugar”⁸² (AMANAT, 2001, p. 19, tradução nossa), é de se esperar que os marcos tenham sido também fluidos. As fronteiras seriam delimitadas não - como no mapa de Mohammad Reza Pahlavi - por limites fixos e irrevogavelmente traçados como fronteiras “naturais” entre as nações. Comparado às delimitações fronteiriças mais precisas das nações modernas, este Irã era uma massa amorfa, variável, de cujas dimensões não se tinha além de alguma noção. As fronteiras dos “Domínios Guardados do Irã”, como o território era chamado pelos Qajares, eram determinadas pelo território controlado no momento pelo xá, ou por tribos leais ao xá. Muito dificilmente um habitante de Tabriz, no noroeste do Irã, se perceberia como um habitante de um mesmo território que um habitante de Pahrah (atual Iranshahr), no sudeste. Tratava-se de um Irã bem diferente do Irã retratado em *Mission for my country*.

Agha Mohammad Xá não carregava a parafernália real por excentricidade. Numa cultura em movimento constante, frequentemente engajada em campanhas longas e incertas, marcos fixos do poder como grandes palácios e edifícios reais estavam ausentes. Joias eram a forma mais persuasiva, mais portátil e mais segura de acumulação de riqueza e de demonstração de poder, e o conflito pela supremacia passava pelo conflito pela posse dos apetrechos. O próprio Agha Mohammad havia obtido esses símbolos de poder real matando, torturando e cegando rivais Zand e Afshar, símbolos que ao longo do século XVIII, haviam mudado de mãos pelo menos cinco ou seis vezes. Quando Agha Mohammad foi assassinado, o poderoso chefe tribal curdo Sadigh Khan, do noroeste do Azerbaijão, acolheu os assassinos porque estes lhe ofereceram as joias e a coroa real em troca de refúgio. Ao reivindicar a sucessão de seu tio Agha Mohammad, Fah Ali precisava derrotar Sadigh Khan em campo de batalha não apenas para recuperar territórios perdidos – o Azerbaijão, então a mais próspera província Qajar depois do Cáucaso. Precisava submetê-lo porque tão imperativo quanto era recuperar as joias reais. Com as perspectivas negras para a continuidade do poderio Qajar, devido ao estilhaçamento da frágil rede de alianças entre as tribos que compunham a máquina de guerra de Agha Mohammad Xá e à reasserção das reivindicações de seus rivais, a recuperação das joias era essencial para a estratégia ideológica de apresentação simbólica de autoridade real (AMANAT, 2001, p. 19–21).

Em contraste, no mapa de Mohammad Reza (1968, p. 14) não há espaço para distinções étnicas, linguísticas, tribais, religiosas sociais, bem como outras formas de caracterização social distinta de “Irã”. Alguns topônimos refletem claramente uma vinculação

⁸² Original em inglês: “Loyal to his nomadic instincts, Aqa Muhammad Shah was in the habit of carrying the royal jewels with him even on his frequent campaigns lest they be lost to one of his many rivals if kept in one place”.

étnica ou tribal com os povos que as habitam, como nomes de províncias e regiões: Azerbaijão, Baluquistão, Curdistão, Lurestão as Montanhas Bakhtiari, (mas não Arabistão, cujo nome fora mudado anos antes para Cuzistão). Mas apesar de mantidos, e apesar de os topônimos serem perfeitamente inteligíveis para os contemporâneos, essas vinculações do ponto de vista do Estado não representam “reinos” dentro de um “reino”. São meros resquícios etimológicos em denominações que cumprem a função de individualizar parcelas do território nacional para a satisfação de necessidades administrativas, como controle de populações, mapeamento e alocação de recursos e de pessoas para diversas funções.

Aqui é impossível dizer onde começa e onde termina cada uma das províncias. Os nomes aparecem soltos, fluindo uns em direção aos outros e distinguidos apenas pelos estilos de fonte das cidades, golfos, mares, cadeias de montanhas, rios, lagos, ilhas, montanhas individuais e desertos. O destaque é para o desenho intacto do mapa: o Irã representa um imenso conjunto que engloba todos os itens anteriores, que por sua vez são pontos, sem dimensões que lhes são próprias, e sem distinção clara entre o que é feito pelo homem e o que é natural. Enquanto unidade territorial una e indistinta, o Irã só se contrasta com outros territórios nacionais, que lhes são vizinhos: Arábia Saudita, Iraque, Turquia, União Soviética, Afeganistão e Paquistão Ocidental.

Figura 3 – Mapa do Irã (Pérsia)

Além de suprimir fronteiras espaciais dentro dos próprios limites, o mapa do Irã apresentado pelo xá suprime fronteiras temporais. O Irã é, ao mesmo tempo, a Pérsia, tão antiga e tão familiar por meio das fontes bíblicas e clássicas aos ocidentais. Indistinta de cidades vivas e populadas, Persépolis figura sorrateira no sudoeste, logo acima de Shiraz. Representada pelo mesmo ponto, pela mesma fonte tipográfica e mesmo tipo itálico, não se pode dizer a partir do mapa que se trata de ruínas da outrora gloriosa capital cerimonial aquemênida construída por Dario I em meados do século VI a.C, e destruída na invasão alexandrina de 330 a.C.

Com a “Cidade dos Persas”, a supressão das fronteiras e a indiferenciação entre relevos naturais e habitações humanas, o mapa de Mohammad Reza Xá está na intersecção entre as funções do “mapa”, do “censo” e do “museu” apontadas por Anderson. Assim como em outros lugares o mapa “quebrava a infinita série de ‘hakkas’, ‘srilanqueses não-tâmeis’ e ‘javaneses’” [... the new map served firmly to break off the infinite series of ‘Hakkas,’ ‘Non-Tamil Sri Lankans,’ and ‘Javanese’...] (ANDERSON, 2006, p. 174), o mapa de Mohammad Reza quebrava as séries de “curdos”, “baluques”, “turcos” (azeris), “turcomenos”, entre outros grupos étnicos. No Irã, em contrapartida, o “censo” passava pela consideração de que todos os habitantes do país eram racialmente persas, falavam persa, e deviam reconhecer-se na história da Pérsia. Esses princípios, assim como o mapa do Irã, eram invioláveis. Os movimentos separatistas no Curdistão e no Azerbaijão no início do reinado de Mohammad Reza foram atacados, entre outras coisas, com o argumento de que propunham um atentado contra a nação, como uma separação contrária à natureza de um povo. Curdos, azeris, persas e todos os grupos étnicos que viviam dentro do Irã formariam um único e coeso povo. Se falavam línguas diferentes, ou se tratavam de dialetos do persa, ou isso se devia ao “infeliz” acontecimento das invasões bárbaras no passado, que deixaram suas línguas como heranças malditas.

Na década de 1940, após a invasão aliada, a queda de Reza Xá colocou o Estado Pahlavi em estado de colapso. O exército, instituição que simbolizava o poder do Estado tanto para Reza Xá quanto para Mohammad Reza, e que foi utilizado pelo primeiro como instrumento de integração nacional, forçando a sedentarização das tribos e suprimindo revoltas regionais, mostrou-se incapaz de fazer frente às forças estrangeiras. Ao mesmo tempo, Mohammad Reza, então na casa dos vinte anos, herdara uma posição precária, destituído de muitos dos poderes do seu pai. O exército e a monarquia tornaram-se alvos de uma nova geração de socialistas, nascidos sobretudo de famílias tradicionais, mas também de famílias aristocráticas, e que cresceram sob as políticas institucionais e educacionais de Reza

Xá (ANSARI, 2003, p. 84–86).

Ao mesmo tempo, as tribos antes submetidas reemergiram. A revolta liderada por Nasir Khan Qashqai, na província de Fars, apelava para o nacionalismo para opor-se à centralização do Estado e acusava os Pahlavi por todos os problemas da nação. Para Nasir, que entre outras coisas defendia a independência persa em relação aos estrangeiros, também defendia a conciliação do Estado com as tribos e a preservação das últimas como unidades de combate. Jornais como *Etela'at* e *Mehr-e Iran* faziam eco às demandas de Nasir Khan por mais justiça para as tribos. Contra o discurso dos Pahlavi de que o tribalismo impedia a integração nacional, veiculava-se a opinião de que as tribos eram uma força positiva na história nacional, com inúmeros exemplos de façanhas em defesa do solo da pátria (ANSARI, 2003, p. 84–88).

Concomitantemente, o Curdistão e o Azerbaijão colocaram sérios problemas para a nação imaginada pelos Pahlavi. Os movimentos separatistas surgiram a partir da reivindicação de maior autonomia das regiões azeris e curdas e contra a centralização Pahlavi, especialmente contra sua política de persianização - embora Tabriz fizesse a mesma coisa com o idioma turco dentro das fronteiras da província da qual era capital. Apoiados e financiados pela União Soviética, que ainda ocupava o país, ambos os movimentos, que levariam às breves República de Mahabad e à República Autônoma do Azerbaijão, deram o ritmo das políticas socialistas que seriam mais tarde adotadas por outros grupos do Irã. No que também se constituía numa ameaça para a pretensão de protagonismo pelo xá, tratou-se da primeira vez em que um personagem político de peso, o Primeiro Ministro Ahmad Qavam, emergiu como centro de um culto de liderança – tal qual seria Mossadegh na década de 1950 (ANSARI, 2003, p. 88–89).

Para o Estado, assim como para nacionalistas persas de disposição semelhante como Ahmad Kasravi, os acontecimentos no Curdistão e no Azerbaijão estiveram no centro da questão nacional do Irã. O intelectual Ahmad Kasravi argumentava que “se reivindicações similares forem feitas por outras minorias linguísticas – especialmente armênios, assírios, árabes, gilanis e mazandaranis –, nada sobrará do Irã”. A opinião era ecoada por diversos periódicos. O editor do *Ayandeh*, de nome Afshar, argumentava a favor da erradicação das línguas minoritárias, dizendo que “a essência da nacionalidade iraniana deve ser baseada na sua história, na sua composição racial, e, acima de tudo, nos sentimentos do povo”. O mesmo *Etela'at* que demonstrara apoio a Nasir Khan publicou um editorial intitulado "O Azerbaijão é o centro do nacionalismo iraniano" [Azerbaijan is the Center of Iranian Patriotism], em que declarava que a língua turca era uma língua estrangeira imposta por invasores tártaros e

mongois: “enquanto nos envergonhamos do turco como um estigma desgraçado das humilhações que o Irã sofreu sob os invasores bárbaros, nos orgulhamos do persa como nossa rica língua literária que contribuiu generosamente para a civilização mundial”. Também publicou uma série de artigos intitulada “A Língua Turca no Azerbaijão” [The Turkish Language in Azerbaijan], em que argumentava que o Azerbaijão compartilhava uma história, uma cultura e uma origem racial comum com o restante do Irã. O jornal *Kushesh*, afiliado ao partido Vontade Nacional de Seyyed Zia Tabataba'i - que havia retornado ao Irã depois da queda de Reza Xá - defendia que o persa devia ser a única língua de ensino nas escolas públicas porque a língua turca era um “depósito infeliz” [unfortunate deposit] deixado pelos “selvagens mongóis” [savage mongols]⁸³(apud ABRAHAMIAN, 1982, p. 218, tradução nossa; ANSARI, 2012, p. 90).

O próprio xá, ao descrever os acontecimentos em ambos os livros, construiria a vitória sobre os separatistas como um milagre divino impedindo⁸⁴ uma calamidade que se abatia sobre a nação. Assegurar a posse do Azerbaijão equivalia a não violar o desenho sagrado do território iraniano representado no mapa. Separado de uma única de suas partes, o Irã não seria mais uma nação independente e soberana: “A nação iraniana viu que durante meu reino estive engajado em muitas lutas para a preservação da independência do Irã, uma das quais foi a recuperação do Azerbaijão”⁸⁵ (PAHLAVI, 1967, p. 16, tradução nossa).

Em ambos, os separatismos teriam sido orquestrados por estrangeiros e por traidores internos, e de modo algum feitos por verdadeiros iranianos. A ameaça de secessão foi apresentada pelo xá como elemento de desestabilização não apenas da nação iraniana, mas como um perigo para todo o mundo, na medida em que implicariam, no momento de Guerra Fria, a expansão do comunismo para o restante do mundo:

⁸³ Original em inglês: “if similar claims are to be advanced by other linguistic minorities – especially Armenians, Assyrians, Arabs, Gilanis and Mazandarani – nothing will be left of Iran”; “The essence of Iranian nationality must be based in its history, in its racial composition, and, above all, in the sentiments of its people”; “Whereas we are ashamed of Turkish as a disgraceful stigma of the humiliations Iran suffered under the barbarian invaders, we are proud of Persian as our rich literary language that has contributed generously to world civilization

⁸⁴ “Muito tempo depois que emergi das minhas fantasias de infância [...], ocorreram quatro outros incidentes que podem ajudar a explicar por que minha fé continuou forte dentro de mim [...] O segundo incidente foi a luta da nossa rica província do Azerbaijão contra o controle estrangeiro. Contarei esta maravilhosa história de nacionalismo persa, reforçada, como mantenho, pela liderança divina”. Os demais incidentes foram (1) sua sobrevivência num acidente aéreo; (3) sobrevivência numa tentativa de assassinato em 1949 e (4) a derrota de Mossadegh. (PAHLAVI, 1968, p. 56–57, tradução nossa). Original em inglês: “Long after I had emerged from childhood fantasies [...], there occurred four other incidents which may help explain why my faith has continued strong within me [...] The second incident was the wrestling of our rich Azerbaijan province from alien control. I shall presently tell this wonderful story of Persian nationalism, reinforced, as I maintain, by divine guidance.”.

⁸⁵ Original em inglês: “The Iranian nation had seen that throughout my reign I had been engaged in various struggles for the preservation of Iran’s independence, one of which was the recovery of Azerbaijan.”

Vi como no tempo da recuperação do Azerbaijão, o nome do Irã estava escrito em sangue sobre o solo e soldados leais sacrificaram suas vidas em batalha, enquanto ao mesmo tempo havia outros que queriam entregar o Azerbaijão aos nossos inimigos⁸⁶ (PAHLAVI, 1967, p. 9, tradução nossa)

Sobre o movimento no Curdistão, o xá declara:

A chamada República Curda teve suas origens num movimento nacionalista tribal curdo que foi promovido pelos britânicos na Primeira Guerra Mundial e depois pelos comunistas na Segunda Guerra Mundial. Os curdos vivem no Irã e em alguns países adjacentes, *e tanto étnica quanto linguisticamente são iranianos*. Os comunistas se infiltraram nos grupos curdos no meu país; eles desejavam converter o Irã do noroeste num satélite soviético, e consideravam o estabelecimento de um Estado-fantoches curdo como um meio para esse fim. Eles esperavam expandir mais tarde seu Estado-fantoches para abarcar os curdos residentes no Iraque e na Turquia, um movimento que esperavam facilitar o acesso comunista ao campo árabe e à África. (PAHLAVI, 1968, p. 114, tradução nossa, grifo nosso)⁸⁷.

A ideia de que todos os iranianos são aparentados e sua língua original era o persa não era nova. Já no final do século XIX, o expurgo de palavras árabes, túrquicas e mongóis, a tentativa de reconstrução de termos a partir de estágios mais antigos e “puros” da língua persa e a criação de novos termos derivados do árabe e de línguas ocidentais gerou um debate intelectual intenso, com argumentos favoráveis e desfavoráveis. Um dos entusiastas da iniciativa era Jalal-od-Din Mirza (1832-1871), que apesar de ser um príncipe Qajar, era anti-Qajar e desprezava tanto os árabes quanto o Islã (KIA, 1998, p. 11).

O projeto ganhou sanção estatal com Reza Khan. Como o principal instrumento do seu processo de modernização eram as forças armadas, usadas para submeter as tribos, grandes proprietários de terra e membros poderosos do clero, seu programa começou com o exército e com a polícia. A organização de um exército moderno, aos moldes europeus, implicava a adoção de uma nomenclatura que desse conta de conceitos militares, das normas e de designar uma estrutura hierárquica. Para tanto, milhares de novos termos teriam que ser adotados de línguas europeias ou inteiramente criados. A persianização da língua, da mesma maneira que outras facetas do programa de modernização de Reza Khan, foi impulsionada pela modernização do exército. Em 1924, antes mesmo de se tornar xá do Irã, Reza Khan ordenou que o ministério da guerra formasse um comitê para criar equivalentes persas para palavras

⁸⁶ Original em inglês: “I have seen how at the time of the recovery of Azarbaijan, the name of Iran was written in blood upon the soil and loyal soldiers sacrificed their lives in battle, while at the same time there were others who wished to deliver Azarbaijan to our enemies”

⁸⁷ Original em inglês: “The so-called Kurdish Republic had its origins in a Kurdish tribal nationalistic movement which was fostered by the British in the First World War and then taken up by the Communists in the Second World War. The Kurds live in Iran and some adjacent countries, and both ethnically and linguistically they are Iranians. The Communists infiltrated the Kurdish groups in my country; they desired to convert north-western Iran into a Soviet satellite, and they regarded the establishment of a puppet Kurdish state as a means to this end. They hoped later to expand their puppet state to embrace the Kurds resident in Iraq and Turkey, a move which they expected would facilitate Communist access to the Arab world and to Africa.”

europeias. Muitas palavras em uso até hoje no Irã, como *havapeyma* (avião), *forudgah* (aeródromo), *gordan* (batalhão) são obras do mesmo comitê (KIA, 1998, p. 19–20).

Do exército, o programa evoluiu para abarcar o vocabulário científico, dada a emergência de novas escolas e faculdades financiada pelo Estado, e político, entre outros campos. Os nomes dos meses iranianos, antes derivados do árabe e do turco, foram mudados para nomes pré-islâmicos. Ganhando impulso com a adoção de políticas semelhantes em países como a Turquia e o Egito em 1932 e com a comemoração do milenário de Ferdowsi em 1934, a persianização da língua tornou-se uma marca da era Reza Xá. A partir de 1935, as atividades de criação de palavras passavam a ser centralizadas pela primeira Academia (Farhangestan) iraniana, criada por decreto real (KIA, 1998, p. 20–22).

A persianização do idioma durou, apesar das dificuldades em “purificar” uma língua pesadamente influenciada sobretudo pelo árabe e das controvérsias entre intelectuais geradas pelas atividades da Academia, por todo o governo de Reza Xá. As controvérsias eram diversas: do lado dos nacionalistas mais ferrenhos, purificar a língua de elementos “bárbaros” era parte do projeto de fazer a Pérsia voltar à sua antiga glória, bem como salvá-la da extinção diante do árabe. Mas na Academia predominavam poetas e escritores, que tinham um respeito profundo pela língua árabe. Para estes, palavras árabes deviam ser mantidas porque eram parte da história da língua e da literatura persa, e mantinham a vinculação entre o Irã e outros países islâmicos. Entre os dois extremos figurava uma grande variedade de posições, como a de Mohammad Ali-Forughi, que propunham um intermédio (KIA, 1998).

Não é exagero dizer que muito do prosseguimento da depuração linguística foi dado pelo próprio Reza Xá, que supervisionava as atividades da Academia e tomava decisões atravancadas pelas disputas ideológicas e técnicas. O xá, do qual Mohammad Reza herdara o gosto pelo passado pré-islâmico do país, era pessoalmente um dos mais fervorosos proponentes da purificação linguística. Reza Xá se dedicava pessoalmente à aprovação e à rejeição de palavras e raízes e demonstrou nada menos do que fúria quando o intelectual Hasan Taqizadeh publicou um artigo criticando as atividades da Academia. Sabendo que a publicação fora aprovada pelo primeiro ministro Foroughi, também presidente da Academia, e por seu ministro da educação, exonerou ambos de suas funções e mandou prender o dono e o editor do jornal que havia publicado o artigo. Disposição semelhante foi demonstrada pelo monarca quando Hasan Vosuq, substituto de Foroughi, foi demitido devido à lentidão do progresso de purificação linguística. O próprio sobrenome Pahlavi, que adotou como monarca, era referência ao persa médio, estágio da língua persa falado na era sassânida. Pahlavi, inicialmente o nome da língua parta, passou a se referir à literatura zoroastriana em

persa médio e ao sistema de escrita nelas utilizado. Assim, para Kia, a própria adoção do nome era indicativo do amor e da admiração que Reza Khan sentia pela língua e pelo império persa, e de sua disposição em usar o passado pré-islâmico como fundamento ideológico em vez do xiismo (CERETI, 2013; KIA, 1998, p. 25–29).

O fim da era Reza Xá em 1941 significou o fim ao esforço estatal de purificação linguística. A partir de 1941, com Mohammad Ali Foroughi novamente à frente da Academia, palavras novas deixaram de ser criadas. Foroughi já havia expresso, anos antes, sua oposição ao expurgo radical de palavras árabes, ao mesmo tempo em que se opunha à adoção indiscriminada de palavras estrangeiras. Os membros da Academia, entretanto, continuaram a se reunir até a morte do seu último presidente, Hossein Sami'i Adib us-Saltane em 1954. Daí em diante, o processo apenas foi, em grande medida, revertido. Sem a mão forte de Reza Xá, a Academia tornou-se vulnerável às críticas e ridicularizações de seus inúmeros oponentes. Palavras foram revisadas e livros didáticos voltaram às terminologias antigas. Só na década de 1970 Mohammad Reza ressuscitaria o projeto de seu pai, criando uma segunda Academia, com linguistas profissionais dedicados à purificação (KIA, 1998, p. 29).

Na década de 1960, é sintomático desse abandono que as duas palavras mais importantes do título persa de *Mission for my country*, *Mamoriat baraye vatanam*, serem de origem árabe (*mamoriat*, missão, e *vatan*, país). *Vatan*, especialmente, havia mudado em 1925, pelo segundo comitê de Reza Xá, para *mihan* (pátria), enquanto a ideia de “país” passava de *mamlekat* para *keshvar* (KIA, 1998, p. 20). Em seus livros, Mohammad Reza cautelosamente não trata de questões linguísticas e não faz ataques às línguas minoritárias. Mas em apenas duas ocasiões o xá, em *Mission for my country*, alude línguas faladas no território iraniano que não são o próprio persa. Uma delas é quando critica o sistema educacional clerical, cujo início atribui à conquista islâmica do século VII:

Após a invasão árabe da Pérsia, começando em A.D. 633, o clero muçulmano assumiu a administração da educação, da justiça e dos assuntos religiosos. Em todo o país eles estabeleceram maktab ou escolas primárias para meninos (as meninas normalmente não recebiam educação formal). Aos oito anos, o garoto normalmente era separado de sua mãe e irmãs, e cuidado pelos homens da família ou, em famílias mais ricas, por servos do sexo masculino. Todo menino cuja família podia pagar a pequena taxa de matrícula ia para o maktab, onde ele memorizaria o Alcorão e aprendia a ler e escrever em persa e fazer aritmética simples. O Alcorão está escrito em árabe, uma língua que as crianças não conheciam; e muitas vezes nenhuma explicação era dada quanto ao significado do texto. Os jovens estudantes ficavam sentados de pernas cruzadas no chão agrupados em torno de seu professor, seus corpos balançando de um lado para o outro enquanto recitavam em versos em uníssono que eles não entendiam e que muitas vezes estavam além da compreensão do próprio professor. Os alunos preguiçosos eram severamente punidos com pancadas nos pés⁸⁸. (PAHLAVI, 1968, p. 240, tradução nossa)

⁸⁸ Original em inglês: “After the Arab invasion of Persia beginning in A.D. 633, the Moslem clergy took over

Apesar de ser uma língua falada no dia-a-dia pelas tribos árabes do sudoeste, e ser a língua da religião, o árabe mencionado pelo xá é um árabe que vem de fora. O árabe não era entendido pelas crianças porque não era a língua delas, lugar ocupado apenas pelo persa. O árabe, por sua vez, não faz parte de sua proposta educacional que, embora contemple o ensino de línguas, leva em conta apenas línguas europeias, como o francês e o inglês:

Em anos recentes meus compatriotas, jovens e velhos, mostraram um desejo aparentemente insaciável de aprender inglês. Em parte é porque eles ou seus pais percebem que o inglês é a língua de muitas das mais grandiosas nações do mundo e de grande parte da mais excelente literatura mundial; mas este desejo parece, para mim, ter um fundamento ainda mais amplo. Acho que eles cada vez mais percebem que o inglês se tornou a principal língua mundial; mesmo os livros que os russos exportam com fins propagandísticos são em grande parte impressos em inglês! Os persas, bons linguistas por natureza, mostram um interesse considerável em outras línguas estrangeiras, em particular o francês; e muitos fazem os excelentes cursos oferecidos pelo Instituto Franco-Iraniano em Teerã ou estudam francês em nossas escolas ou universidades. Mas parece que, não importa o quanto o ensino de inglês seja oferecido no Irã, nunca seja o suficiente para atender à demanda. (PAHLAVI, 1968, p. 245, nossa tradução)⁸⁹.

Unido por laços históricos com o persa, que compartilha com o árabe muito do seu vocabulário, a língua da religião da maior parte da população e até muito recentemente também das ciências, o árabe assim é descartado como opção de educação por não ser suficientemente inteligível para seus conterrâneos, enquanto línguas com as quais o persa não compartilhava além de um parentesco relativamente distante seriam mais interessantes para os persas que, no fim das contas, são linguistas naturais.

A outra língua ao qual o xá possivelmente alude é o curdo. Mas o xá não trata o idioma pelo nome e limita-se a dizer que os curdos são, “tanto étnica quanto linguisticamente iranianos” [... both ethnically and linguistically they are Iranians] (PAHLAVI, 1968, p. 114). Ao longo de um texto em que “persa” e “iraniano” são palavras intercambiáveis para todos os

the administration of education and justice as well as, of religious affairs. All over the country they established maktab or primary schools for boys (the girls ordinarily received no formal education). At the age of eight a boy would normally be separated from his mother and sisters, and cared for by the men of the family or, in wealthier households, by male servants. Every boy whose family could afford the small tuition fee went to the maktab, where he would memorize the Koran and learn to read and write Persian and do simple arithmetic. The Koran is written in Arabic, a language which the children did not know; and often no explanation was given as to the meaning of the text. The young schoolboys would sit cross-legged on the floor grouped around their teacher, their bodies swaying back and forth as they recited in unison verses which they did not understand and which often were beyond the comprehension of the teacher himself. Lazy students were severely punished by the bastinado”

⁸⁹ Original em inglês: “In recent years my countrymen, young and old, have shown a seemingly insatiable desire to learn English. In part this is because they or their parents realize that English is the language of many of the world’s greatest nations and of much of the world’s greatest literature; but their desire appears to me to have a still broader base. I think they increasingly sense that English has become the major one—world language; even the books which the Russians export for propaganda purposes are largely printed in English! Persians, by nature good linguists, show considerable interest in other foreign languages, particularly French; and many take the excellent courses offered by the Franco-Iranian Institute in Teheran or study French in our schools or universities. But it seems that no matter how much English instruction is offered in Iran, it is never enough to meet the demand ”

possíveis fins, a afirmação é ambígua. Na concepção do xá, curdo é uma língua distinta, mas aparentada com o persa ao compartilhar um ancestral comum indo-iraniano? Trata-se de um dialeto do persa? Os curdos falam a mesma língua que todos os outros iranianos e falam, assim, persa?

Mesmo que concedamos à passagem o fugaz e relutante reconhecimento de que os curdos falam outra língua que não o persa, este é sufocado pelo apelo à herança comum, que, neste caso, opera em favor da identidade persa. Quando o xá se refere aos “curdos” trata-se também, senão a única, de uma das poucas vezes em que o xá se refere a grupos étnicos dentro do Irã, e mesmo assim para negá-los. Lures, *bakhtiari* e *qashqai* são mencionados apenas quando estão sendo duramente reprimidos pelo exército de Reza Xá, e mesmo assim não está claro até que ponto o xá os considera etnicamente distintos. Turcos azerbaijanos nunca são mencionados. Embora inclua no livro a fotografia de uma camponesa do Azerbaijão, nunca saberemos se a camponesa em questão é uma garota turca ou de outra etnia, uma vez que é mencionada apenas com “uma garota camponesa do Azerbaijão peneirando grãos” [na Azerbaijan peasant girl sifting grain]:

Figura 4 – Camponesa no Azerbaijão

Fonte: *Mission for my country* (PAHLAVI, 1968)

O curdo exilado na Alemanha Hossein Ezadi, que frequentou a escola primária durante o reinado de Mohammad Reza Xá, descreve alguns episódios que mostram com eloquência os

efeitos do “mapa” e do “censo” para as minorias étnicas e linguísticas do Irã. Ezadi justifica a escrita da sua autobiografia *Marivan unter den Kastanienbäumen* [Marivan entre as castanheiras] em alemão em vez de sua língua materna com o fato de nunca ter aprendido a escrever em curdo, já que o idioma era proibido nas escolas. Segundo conta, sua “consciência” nacionalista, que o levou ao partido *Komele* e ao seu braço armado, *Peshmerge*, emergiu ainda na infância. O livro se abre com um capítulo sobre Hajeje Uhlhassan, um velho homem árabe, analfabeto, preso e torturado nas mãos da SAVAK por ter sido pego nas proximidades da fronteira com o Iraque e ter sido confundido com um espião. Hajeje, que não falava persa, estava perto da fronteira apenas porque estava revendendo numa das aldeias mercadorias compradas do pai de Ezadi. O pai de Ezadi era um atacadista que obtinha produtos em Teerã e os fornecia para pequenos comerciantes da região, que por sua vez iam de aldeia em aldeia vendendo os produtos a pé. O evento, a respeito do qual ouviu bisbilhotando uma conversa entre seus pais ao chegar da escola, ficou gravado em sua memória e mostra tanto a brutalidade da polícia política do xá no trato às minorias quanto a seriedade com que as fronteiras nacionais passaram a ser tratadas no século XX: “arrancaram-lhes as unhas das mãos e dos pés simplesmente porque não sabia se defender na língua persa” [Man hatte ihm Finger- und Fußnägel ausgerissen, nur weil er sich nicht in persischer Sprache hatte wehren können] (EZADI, 2014, não paginado).

Não há dúvidas de que a própria tentativa dos Pahlavi de suprimir as identidades e a autonomia de comunidades étnicas e tribais, a favor de uma identidade e uma narrativa unas, persa, contribuiu para o fortalecimento das identidades regionais. Assim como Laville observa, a “tentativa de regular as consciências e os comportamentos por meio da história” se mostrou, também aqui, uma ilusão (LAVILLE, 1999, p. 136). Ao forçar o contato entre diferentes populações, o xá ironicamente criou as condições para a propagação das ideias de oposição. Ao mesmo tempo, os professores nas salas de aula nem sempre refletiam a posição oficial do Estado. Curiosamente, foi frequentando uma das instituições criadas pelos próprios Pahlavi para promover a “o aperfeiçoamento cívico e pessoal” [civic and personal betterment] e “para criar a devoção patriótica ao Irã que era essencial para que seu sonho [isto é, de seu pai Reza Xá] de um Estado-nação moderno fosse realizado” [to create the patriotic devotion to Iran that was essential if his dream of a modern nation-state was to be realized] (PAHLAVI, 1968, p. 242) que Hossein Ezadi passou a pensar-se como “curdo”. Ainda no primário, Ezadi juntou-se a um dos grupos de escoteiros (*Pishahang*) que o xá planejava implantar em todas as grandes aldeias (PAHLAVI, 1968, p. 216), e participou de um encontro internacional que acontecia em Nishapur. Em Nishapur, além de estudantes de outras

nacionalidades, Ezadi travou contato com jovens curdos de outras aldeias que, por sua vez, exibiam um alto grau de politização. Nas palavras de seu colega de quarto Mohamed Pānahy, um garoto mais velho da cidade de Baneh:

Nós já somos mais modernos que vocês de Marivan, mas somos todos curdos. Meus amigos da escola trouxeram algumas garrafas. Estamos aqui de férias, para nos divertirmos. Esta noite, é certo que vamos discutir muito sobre nosso povo e as injustiças deste país⁹⁰ (EZADI, 2014, não paginado)

À noite, os amigos curdos tiravam os uniformes de escoteiro e colocavam vestimentas tradicionais, que Ezadi aparentemente desconhecia: “garoto, nós somos curdos, temos nossas próprias roupas e nossa própria tradição. A gente não fica andando por aí de *Pishahang* o dia inteiro. Não se preocupe, você já vai ver”, dissera-lhe Mohamed, quando Ezadi lhe perguntou a respeito. Tão importante era a vestimenta para os jovens rebeldes, que Ezadi, que não tinha “roupas curdas”, teve de tomar emprestada a roupa de Mohamad dando-lhe uma aparência que descreve como “cômica” [komisch] por ser muito maior que o seu tamanho e não combinar com seus sapatos. Na falta do “lenço curdo” usado pelos demais, Ezadi usou de improviso o lenço vermelho do seu uniforme de *pishahang*, usando-o na cabeça em vez de em volta do pescoço⁹¹. Mais tarde, quando Ezadi e seus novos amigos saem para festejar, encontram outros curdos dançando em volta de uma fogueira, também com roupas tradicionais. Embora Ezadi diga que “nós curdos usávamos nossas roupas tradicionais”, diferentemente dos não curdos, a cena é descrita pelo autor com uma espécie de deslumbre da primeira vez, e construída depois de uma fértil carreira de ativismo. Não eram todos os curdos que usavam roupas curdas. Muitos dos que estavam à volta da fogueira mantinham os uniformes de escoteiro. Nasrin, colega de classe de Ezadi em Marivan, também parecia deslocada em meio à cena:

As cores do fogo dançavam diante de meus olhos quando Nasrin me viu. Ela estava triste. “Onde você pegou essas roupas?”, quis saber. “Eu não trouxe nenhum vestido bonito e não posso festejar com vocês.” Ela tinha lágrimas nos olhos. Ofereci-lhe a mão para dançar e disse: “Nasrin, você é uma pessoa preciosa mesmo sem um vestido bonito.” Então eu a puxei para a fogueira e nos juntamos aos que dançavam. Os músicos tocavam nossa música curda e senti como se tivesse me desligado de todas as preocupações e dificuldades da vida. Meninos e meninas dançavam ao redor do fogo. Foi uma visão maravilhosa tantas pessoas dançando e vestindo roupas curdas e com rostos felizes. Todos os olhos que consegui enxergar relampejavam felizes e cintilavam, como se estivessem apaixonados e flutuando nas nuvens. A liberdade não conhecia limites naqueles momentos de felicidade. Muitos dos

⁹⁰ Original em alemão: „Wir sind eben schon moderner als ihr aus Marivan, aber wir sind alle Kurden. Meine Freunde aus der Schule haben alle einige Flaschen mitgebracht. Wir sind doch hier in Ferien, um Spaß zu haben. Wir werden nachts bestimmt viel diskutieren, über unser Volk und dessen Ungerechtigkeiten in diesem Land.”

⁹¹ Original em alemão: „Junge, wir sind Kurden, wir haben unsere eigene Kleidung, unsere eigene Tradition. Wir laufen doch nicht den ganzen Tag in der Pishahang-Uniform herum. Mach dir keinen Kopf, du wirst schon sehen”.

meninos tinham vindo com seu uniforme de *pishahang*. Mas nós curdos usávamos nossas roupas tradicionais, e as meninas curdas usavam vestidos coloridos e longos que ondeavam ao vento em volta do fogo e formavam uma bela imagem. Cheias de romance, as belas meninas reluziam com olhos cintilantes atrás das cores da fogueira. Eram imagens indescritíveis. Uma festa para os olhos ao ritmo rápido da dança e nossas canções.⁹² (EZADI, 2014, não paginado, tradução nossa)

Embora o exemplo pareça banal, ele revela um episódio de resistência a uma das políticas centrais do processo de modernização iniciado pelo pai de Mohammad Reza Xá. Ao comentar as reforças sartoriais de Reza Xá – que impunha uma padronização da vestimenta “nacional”, seguindo o modelo europeu - numa tese de doutorado defendida na Universidade de Paris em 1931, intitulada “Irã e o Ocidente” [Iran and the West], Ali Akbar Siasi, que foi por muito tempo ministro da educação e reitor da Universidade de Teerã, assim dizia:

Sabemos que de dez a doze milhões de persas, embora da mesma raça e, com poucas exceções [sic!], da mesma língua e religião, costumavam formar grupos que foram tornados heterogêneos pelas grandes distâncias que os separavam e pelo mau estado das estradas. Cada um deles tinha suas próprias maneiras, costumes e vestimentas. Os lurs, curdos, turcomenos, shahsavans, baluques, bakhtiaris, etc, se vestiam de maneira tão diferente que era difícil para eles considerarem uns aos outros como pertencentes ao mesmo país [...] A vestimenta persa nacional, se usada constantemente por um homem tribal, numa região distante, dará a ele o sentimento de pertença a uma vasta unidade nacional e não a um clã particularista. Também, esta característica comum, precisamente porque é superficial e visível, aproximará os diferentes grupos de persas – os turcos do Azerbaijão, os curdos, os lurs, os árabes do Cuzistão, os baluques, etc que costumavam tratar-se uns aos outros como adversários às vezes, e ajudará a criar simpatia entre eles [...] ⁹³ (apud CHEHABI, 1993, p. 224, tradução nossa)

É discutível se, antes das reformas impostas de Reza Xá, as tribos viam suas próprias

⁹² Original em alemão: Die Farben des Feuers tanzten vor meinen Augen, als mich Nasrin erblickte. Sie war traurig. „Woher hast du diese Kleidung?“, wollte sie wissen. „Ich habe kein schönes Kleid mitgebracht und kann nicht mit euch feiern.“ Sie hatte Tränen in den Augen. Ich reichte ihr die Hand zum Tanz und sagte: „Nasrin, du bist auch ohne schönes Kleid ein wertvoller Mensch.“ Dann zog ich sie zum Feuer und wir gesellten uns zu den Tanzenden. Die Musiker spielten unsere kurdische Musik und mir war, als wäre ich losgelöst von allen Sorgen und Anstrengungen des Lebens. Jungen und Mädchen tanzten rund um das Feuer. Es war ein wunderschöner Anblick, die vielen tanzenden Menschen in kurdischer Kleidung und mit fröhlichen Gesichtern zu sehen. Alle Augen, die ich beobachten konnte, leuchteten wie glückliche Blitze und hatten ein Strahlen, als hätte man sich verliebt und würde auf einer Wolke schweben. Die Freiheit kannte keine Grenzen in diesen Glücksmomenten. Viele der Jugendlichen waren mit ihrer Pishahang Uniform gekommen. Aber wir Kurden trugen unsere traditionelle Kleidung und die kurdischen Mädchen zeigten sich in farbenfrohen, langen Kleidern, die im Wind um das Feuer wehten und ein wunderschönes Bild abgaben. Voller Romantik spiegelten sich die hübschen Mädchen mit funkelnden Augen hinter den Farben des Feuers. Es waren unbeschreibliche Bilder. Eine Augenweide im schnellen Rhythmus des Tanzes und unserer Lieder.”

⁹³ Original em inglês: “We know that the ten to twelve million Persians, although of the same race and, with few exceptions [sic!], of the same language and religion, used to form groups that were rendered heterogeneous by the large distances that separated them and by the bad state of roads. Each of them had its own mores, customs, and costumes. The Lurs, Kurds, Turkomans, Shahsavans, Baluchis, Bakhtiaris, etc., dressed so differently that it was difficult for them to consider each other as belonging to the same country [...] The national Persian costume, constantly worn by a tribal man, in a distant region, will give him the sentiment of belonging to a vast national unit and not to a particularist clan. Also, this common trait, precisely because it is superficial and visible, will bring together the different groups of Persians-the Turks of Azarbaijan, the Kurds, the Lurs, the Arabs of Khuzestan, the Baluchis, etc.-who used to treat each other sometimes as adversaries, and will help to create sympathy among them [...]”

roupas como “vestimentas típicas”. É revelador que Ezadi, mesmo sendo curdo, tenha aprendido a “vestir-se como curdo” com curdos que se diziam “mais modernos” e que eram incomparavelmente mais politizados. Os amigos de Ezadi eram curdos que tinham aula com um professor cuja família tinha ligações com o *Komala-J-Kaf*, que, conforme Huschiar explica a Ezadi, teve participação na resistência contra o xá na República de Mahabad. O que era “tradicional” assim, era possivelmente uma construção recente, uma espécie de “contra-reforma” em oposição às reformas sartoriais de Reza Xá – que, conforme Ezadi continua o seu relato de infância, descobrimos terem sido mantidas por Mohammad Reza. A festança não passou despercebida pelo professor de Ezadi, que indagou o grupo de amigos no dia seguinte:

Vimos meu professor de Marivan se aproximando da nossa mesa. “Estou incomodando?”. Como nenhum de nós respondeu, ele perguntou: “Posso me sentar com vocês?”. “Não está não”, respondi, “por favor sente-se”. Depois de nos perguntar como estávamos e se estávamos gostando do lugar, ele prosseguiu com sua preocupação verdadeira: “sabem, vim falar com vocês por uma razão específica. Ontem à noite ouvi a música de vocês, vi sua dança, e queria falar a respeito disso”. Prontamente e sem ser solicitado, Huschiar reagiu: “nós só cantamos e dançamos com todo mundo. E a fogueira *azerga* foi acesa para todos”. O professor disse: “sim, mas vocês usaram roupas curdas.” “Sim, e?”, retrucou Huschiar. “Que tem de errado nisso?”. “Sim”, disse o professor, “foi a noite livre de vocês e não quero dizer o que havia de certo ou errado nisso, quero apenas dar-lhes um conselho. Escutem-me como se eu fosse um irmão mais velho. Estamos aqui por ordens de cima, com o objetivo de estabelecer contatos com outras escolas. É o Ministério que quer assim. Todos vocês têm que prestar atenção no que estão fazendo. Tem agentes do serviço secreto da Savak aqui”. Com essas palavras ele nos deixou sozinhos. Em silêncio, pensei em Hajeje, o pobre e velho homem, que teve unhas dos pés e das mãos arrancados pela Savak. A mais pura tortura! Mas guardei para mim. “Que tipo de professor é aquele?”, perguntou Huschiar. Ele fala persa e não a nossa língua, o curdo”. Respondi: “é meu professor de Marivan. Ele só fala persa. Na escola ele também está sempre bem apreensivo. Quando nós crianças o encontramos na rua e o cumprimentamos, ele sempre nos responde curto e grosso”. “Que tipo de curdo é esse?”, vociferou Huschiar. “Dispensar este covarde. Nossos professores em Baneh, ao contrário, só falam em curdo com a gente. E são como irmãos pra nós. Só em circunstâncias excepcionais, quando é estritamente necessário, falam conosco em persa. Nosso professor é convocado pela Savak com frequência, mas ele é corajoso e continua falando. Meu pai conhece sua família inteira, que é politicamente ativa. Ele me disse que o avô dele era da *Komala-J-Kaf*” (EZADI, 2014, tradução nossa, não

⁹⁴ Original em alemão: „Wir sahen meinen Lehrer aus Marivan auf unseren Tisch zukommen. „Störe ich euch?“ Als keiner von uns antwortete, fragte er: „Darf ich mich zu euch setzen?“ „Sie stören doch nicht“, sagte ich. „Bitte nehmen Sie Platz.“ Nachdem er uns gefragt hatte, wie es uns geht und ob es uns hier gefällt, rückte er mit seinem eigentlichen Anliegen heraus: „Wisst ihr, ich bin aus einem besonderen Grund zu euch gekommen. Gestern Abend habe ich eure Musik gehört, euch beim Tanzen gesehen und möchte mit euch darüber sprechen.“ Prompt und unaufgefordert reagierte Huschiar: „Wir haben einfach mit allen gesungen, getanzt. Und das Azerga-Feuer war für alle angezündet.“ Der Lehrer sagte: „Ja, aber ihr habt kurdische Kleidung angehabt.“ „Na und?“ entgegnete Huschiar. „Was soll daran falsch sein?“ „Ja“, sagte der Lehrer, „es war euer freier Abend und ich will nicht sagen, was daran falsch oder richtig war, ich möchte euch nur einen Ratschlag geben. Hört auf mich wie auf einen großen Bruder. Wir sind hier auf den Befehl von oben gekommen, und zwar mit dem Ziel, Kontakte zu anderen Schulen zu knüpfen, das Ministerium will es so. Ihr alle müsst auf euch achten. Es gibt hier geheimdienstliche Aufpasser der Savak.“ Mit diesen Worten ließ er uns allein. Im Stillen musste ich an Hajeje denken, den armen alten Mann, dem die Savak Finger- und Fußnägel ausrissen hatten. Die reinste Folter! Aber das behielt ich für mich. „Was ist das für ein Lehrer?“, fragte Huschiar. „Er spricht persisch und nicht unsere Sprache, kurdisch.“ Ich entgegnete: „Das ist mein

paginado)

Que Persépolis figure no mapa de Mohammad Reza ao lado de cidades modernas, sem indicativos de que se tratasse na verdade de antiquíssimas ruínas, e que o Irã do século XX fosse a mesma Pérsia da Antiguidade, é um artifício para atribuir à “nação” uma antiguidade que ela não possuía. A Pérsia moderna, conforme representada no mapa de *Mission for my country*, era uma construção muito mais recente. Suas fronteiras foram delimitadas por perdas territoriais no século XIX, territórios sobre os quais o xá não faz nenhuma reivindicação. As redes de relações que uniam os indivíduos entre si e o Estado estavam sendo completamente reformuladas, num processo que Mohammad Reza chamava de acabar com o “feudalismo” que supostamente vigorava na nação iraniana desde a era Qajar. A “nação persa” Pahlavi do século XX, em suas pretensões de homogeneidade racial, linguística e histórica, guardava pouquíssimas relações com o “Império Persa” dos tempos anteriores, marcadas pela multiplicidade de mitos de origem, de etnias e de línguas. A ideia de “Irã” não era estranha às populações locais. Mas a ideia de Irã promovida pelos Pahlavi era completamente nova; era diferente do Irã em que comunidades locais gozavam de ampla autonomia na condução de seus negócios, e diferente do Irã formado por inúmeros pequenos, à sua maneira, “reis”, submetidos a um rei maior. A antiga “Terra dos Heróis” nada tinha a ver com a moderna “Terra dos Arianos”. Esses entendimentos diferentes do que era o Irã esteve na base das reivindicações de autonomia por movimentos regionais e tribais na era Pahlavi e além.

Histórias como as de Hajeje, Ezadi e de milhares de outros mostram que a integração entre as províncias, a sedentarização das tribos, e a instituição do persa como língua oficial do país e do ensino nas escolas não foi um processo nem limpo de sangue, como reivindicava Mohammad Reza Pahlavi, nem inconteste. Em todos âmbitos possíveis, tratou-se da história de uma união “renaniana”, iniciada e mantida (precariamente) pela violência. Que o exército fosse o protagonista da modernização estava refletido até mesmo na nomenclatura da Revolução Branca.

Em *The White Revolution of Iran*, quando o xá defende que sua reforma agrária busca “abolir grandes propriedades e fazer dos ex-camponeses pequenos proprietários” [... abolishing large land-holdings and to make small-holders out of the former peasants],

Lehrer aus Marivan. Er spricht nur persisch. Er gibt sich auch in der Schule sehr ängstlich. Wenn wir Kinder ihn auf der Straße treffen und grüßen, antwortet er immer nur kurz und knapp.“ „Was ist das für ein Kurde?“, ereiferte sich Huschiar. „Auf solche Feiglinge kann ich verzichten. Im Gegenteil, bei uns in Bane sprechen unsere Lehrer nur kurdisch mit uns. Und sie sind wie unsere Brüder. Nur in Ausnahmefällen, wenn es unbedingt nötig ist, sprechen sie persisch mit uns. Unser Lehrer ist schon oft zur Savak vorgeladen worden, aber er ist mutig und macht weiter. Mein Vater kennt seine ganze Familie, die politisch aktiv ist. Er hat mir auch gesagt, dass sein Großvater in Komala-J-Kaf war.”

“quebrar as grandes propriedades privadas, [... breaking up the big private estates], e restabelecer “a justiça social e os direitos naturais do homem” [... social justice and the natural rights of man] (PAHLAVI, 1967, p. 32–33), o objetivo é derrotar as formas de poder tradicionais – nem por isso menos violentas - e colocar o Estado na posição de único garantidor de justiça e de manutenção dos direitos cidadãos. Ao redistribuir as terras tanto do governo quanto das expropriações de latifundiários, estabelecer a participação de lucros na indústria, reformar a lei eleitoral estabelecendo o voto das mulheres e colocar-se à frente de uma “Revolução do Xá e do povo”, o xá tenta fazer convergir para o Estado todas as redes de relações. Doravante, todos os indivíduos seriam iguais entre si e estariam abaixo unicamente do Estado, que passava a zelar pelos “direitos naturais” que teriam por serem compatriotas.

A construção das “Casas da Equidade” [Houses of Equity] também não era simplesmente uma maneira de resolver o problema de camponeses que, nos tempos anteriores, teriam que “ir até o centro provincial mais próximo, e depois talvez para a capital, buscar justiça e assegurar seus direitos por meio do processo complicado e demorado da lei” [go to the nearest provincial centre, and then perhaps to the capital, to seek justice and secure his rights through the complicated and time-consuming process of the laws], para o qual frequentemente não podia poupar o tempo, nem lhe seria adequado ao seu modo simples de pensar [his simple way of thinking] (PAHLAVI, 1967, p. 144–145). Ao levar a cada uma das aldeias uma “casa da equidade”, sistema ao qual os aldeões podiam resolver suas disputas judiciais no próprio âmbito local, tinha como objetivo consolidar o Estado como a única instância legítima para administrar justiça, dando um último golpe, já iniciado por Reza Xá, à divisão da justiça em matéria “espiritual” e “terrena” consagrada pela administração Qajar.

Funções semelhantes eram executadas pelo “Exército do Saber” [Literacy Corps], pelo “Exército da Higiene” [Health Corps] e pelo “Exército do Desenvolvimento e da Reconstrução”⁹⁵. Os três seriam formados por indivíduos que, em vez de alistar-se nas forças armadas, usariam seu período de serviço militar obrigatório ensinando aldeões iletrados em aldeias sem escola, no primeiro caso, ajudando no trato de doentes em aldeias sem instalações de saúde, no segundo, e ensinando métodos modernos de agricultura e de “pensamento social” [social thinking], no caso do terceiro. Cada um dos membros do Exército do Saber, para usar um único exemplo, teria poderes amplos, entre os quais:

[...] cada um dos membros do Exército tem o direito de corresponder diretamente

⁹⁵ Os nomes foram traduzidos a partir da versão em português de *The White Revolution of Iran*, traduzida no Brasil como “A Revolução Social do Irã”. Por ser de um período posterior ao recorte desta dissertação, e por, mais do que uma tradução, tratar-se de uma revisão do texto feita em 1973, não a usamos como fonte principal, mas adotamos suas nomenclaturas (PAHLAVI, 1973).

com o ministro da guerra e o ministro da educação, para colocar suas dificuldades diretamente a eles e pedir ajuda na sua resolução.

Ao instruir os aldeões nos princípios da saúde e da higiene, em como construir casas, formar sociedades e cooperativas de aldeões, drenar pântanos e tomar outras medidas de aperfeiçoamento da terra, e uma multidão de outras atividades, os membros do Exército agem não somente como seus professores e guias, mas com frequência compartilham suas alegrias e tristezas como um irmão simpático. Esses jovens entusiastas trouxeram compaixão, esperança e alegria às vilas do Irã, e talvez não haja imagem mais verdadeira da revolução do Irã do que aquela refletida em seu trabalho. (PAHLAVI, 1967, p. 112–113, tradução nossa) ⁹⁶

Submetida, assim, diretamente ao governo, o Exército do Saber ilustra perfeitamente a imagem que se quer criar do Estado em relação aos indivíduos que a eles se submetem: a população, ignorante, deve ser ensinada pelos agentes de modernização do Estado. As técnicas tradicionais de cultivo, de construção de casas, entre outras, não seriam mais adequadas ao novo Irã. A relação não é a de um Estado sobre o qual os cidadãos têm direitos; é a relação entre um Estado paternalista, que ensina e que guia; como um “irmão mais velho”, promove um sentimento de coletividade, instruindo os seus governados sobre como formar sociedades, cooperativas, e compartilhar sentimentos, e assim reforça o rompimento dos laços anteriores.

Compreendemos porque, em seus livros, o primeiro movimento de Mohammad Reza Pahlavi era demonizar os Qajares e reconciliar-se com Reza Xá. De muitas maneiras, o projeto de Mohammad Reza Xá é continuidade do projeto de seu pai, que resumiu em

[...] criar um exército regular disciplinado, *conectar partes diferentes do país* por uma rede de estradas e de uma ferrovia nacional, construir escolas, hospitais e fábricas, de modernizar as roupas dos homens e abolir o véu das mulheres, de enviar estudantes para o exterior [...] ⁹⁷ (PAHLAVI, 1967, p. 5, tradução nossa, grifo nosso)

Em poucas palavras, “modernizar” o país significava, além do progresso técnico e material, a penetração do Estado na sociedade e o rearranjo das formas de solidariedade. O novo mapa do Irã, apresentado por Mohammad Reza aos iranianos e ao mundo em 1960 e cujos contornos eram apenas reforçados pela Revolução Branca de 1967 era, na terminologia de Anderson, um “mapa logo”. Uma representação visível da “vitória” sobre a velha sociedade, destinada a ser irrevogavelmente insculpida na imaginação popular:

⁹⁶ Original em inglês: [...] each member of the Corps has the right to correspond directly with the Minister of War and the Minister of Education, to put their difficulties directly to them and to ask for their help in solving them.

In instructing the villagers in the principles of health and hygiene, and in building houses, forming village societies and co-operatives, in draining marshes and taking other land improvement measures, and a host of other activities, the Corpsmen act not only as their teachers and guides, but often share their joys and sorrows like a sympathetic brother. These enthusiastic young men have brought compassion, hope and happiness to the villages of Iran, and perhaps there is no truer image of Iran's revolution than that reflected in their work.

⁹⁷ Original em inglês: “[...] creating a disciplined regular army, of connecting different parts of the country by a network of highways and a national railway, of building schools, hospitals and factories, of modernizing men's clothing and abolishing the veil for women, of sending students abroad”

Nesta forma, o mapa entrou numa série infinitamente reprodutível, disponível para ser transferidas para pôsteres, selos oficiais, papéis timbrados, capas de revistas e livros didáticos, toalhas de mesa e paredes de hotel. Reconhecido instantaneamente, visível em todo lugar, o mapa-logo penetrou profundamente na imaginação popular, formando um emblema poderoso para o nascente nacionalismo anticolonial⁹⁸ (ANDERSON, 2006)

Tratava-se de apresentar ao mundo um novo Irã.

⁹⁸ Original em inglês: “In this shape, the map entered an infinitely reproducible series, available for transfer to posters, official seals, letterheads, magazine and textbook covers, tablecloths, and hotel walls. Instantly recognizable, everywhere visible, the logo-map penetrated deep into the popular imagination, forming a powerful emblem for the anticolonial nationalisms being born”

3 DA “SOMBRA DE DEUS NA TERRA” À “LUZ DOS ARIANOS”: NARRATIVAS RELIGIOSAS E NARRATIVAS SECULARES NA LEGITIMAÇÃO DA MONARQUIA IRANIANA

“O culto dos ancestrais é de todos o mais legítimo; os ancestrais nos fizeram o que nós somos. Um passado heróico, dos grandes homens, da glória (eu entendo da verdadeira), eis o capital social sobre o qual se assenta uma idéia nacional. Ter glórias comuns no passado, uma vontade comum no presente; ter feito grandes coisas conjuntamente, querer fazer ainda, eis as condições essenciais para ser um povo” Ernest Renan, “O que é uma nação?” (2006, p. 18, tradução de Glaydson José da Silva)

“A apatia dos governantes do mundo civilizado para a circunstância surpreendente dos descendentes daquela nação ao qual eles devem sua civilização, que se levantam como se fosse das cinzas de sua ruína, é algo perfeitamente inexplicável para um mero espectador da pompa desta cena mortal. Somos todos gregos. Nossas leis, nossa literatura, nossa religião, nossas artes, têm suas raízes na Grécia. Não fosse pela Grécia, Roma, a instrutora, a conquistadora, ou a metrópole de nossos antepassados, não teria espalhado nenhuma iluminação com suas armas, e poderíamos ser ainda selvagens e idólatras; ou, o que é pior, poderíamos ter chegado a um estado de instituição social miserável e estagnante como a China e o Japão possuem”⁹⁹ Percy Bysshe Shelley, *Hellas* (1886, p. viii–ix, tradução nossa)

O processo descrito por Mohammad Reza Xá, travestido de uma “pacificação” ou de uma “ordenação” de um estado caótico em que o país fora lançado pela dinastia Qajar foi, ao contrário de sua retórica, mais a construção de uma nação do que o retorno a uma era de glória nacional há muito esquecida. Em todos os escritos ligados à Mohammad Reza, a nação é descrita como um território contínuo, perene desde sua fundação, com uma certa unidade, cultural e espiritual, que transpõe os séculos imutável.

A intensificação do contato com o Ocidente na virada do século XIX para o século XX, além de catalisar transformações sociais no território iraniano, impor pesadas derrotas a um império em declínio, significou também a circulação de ideias numa escala sem precedentes entre Oriente e Ocidente. Termos como “democracia”, “feudalismo”, “raça”, “liberalismo”, “capitalismo” “socialismo” e “Constituição” passaram a fazer parte do vocabulário político da região, que entendiam que a reestruturação do Estado de acordo com as novas teorias era condição necessária para conter o avanço predatório dos europeus e realçar o país à condição de potência (ABRAHAMIAN, 2008, p. 40).

Em todos os projetos políticos, a nação – alternativamente chamada de *vatan*, *keshvar*, *mellat*, entre outros, conforme a hostilidade ou não a termos de origem árabe que gerara um

⁹⁹ Original em inglês: “The apathy of the rulers of the civilized world to the astonishing circumstance of the descendants of that nation to which they owe their civilization rising as it were from the ashes of their ruin, is something perfectly inexplicable to a mere spectator of the shews of this mortal scene. We are all Greeks. Our laws, our literature, our religion, our arts, have their root in Greece. But for Greece - Rome, the instructor, the conqueror, or the metropolis of our ancestors, would have spread no illumination with her arms, and we might still have been savages and idolaters ; or, what is worse, might have arrived at such a stagnant and miserable state of social institution as China and Japan possess.

intenso debate intelectual – era entendida como o campo da ação política e fonte de todos os direitos e deveres dos cidadãos, sobrepondo-se aos inúmeros *il* e *taiqfeh* – clãs. Os Pahlavi, num processo iniciado por Reza e continuado por Mohammad Reza e apoiados por inúmeros políticos e intelectuais, realizaram à força o programa de “integração” nacional. Mas, frutos do mesmo período e do mesmo espírito, movimentos paralelos aconteciam e se definiam também como nacionais. Em resposta à repressão dos Pahlavi, intelectuais dentro de antigas confederações tribais, sobretudo aquelas cuja autoidentificação étnica era o principal elemento de coesão social – notadamente curdos e azerbaijanis, passaram a se perceber cada vez como “nações” e a reivindicar um território nacional enfatizando justamente a continuidade da raça e da língua (“curda”, “turca” etc), de maneira que, se não violassem a “sacralidade” do território iraniano, teriam deixado Reza Xá orgulhoso. A era Pahlavi não conheceu verdadeiramente a popularização desses nacionalismos curdo e azerbaijani, embora esses movimentos, junto de revoltas tribais, tenham dado algum trabalho nos anos de fraqueza de Mohammad Reza Xá. Insuflados por intelectuais, movimentos de esquerda e o apoio soviético, o separatismo não encontrou apelo expressivo entre a população, que de alguma maneira ainda se via ligada ao Irã e à instituição monárquica. Ainda assim, a década de 1940 popularizou o nacionalismo de maneira independente do Estado. As reações à ocupação Anglo-Soviética em 1941, a agitação de intelectuais locais pela República de Mahabad e a República Autônoma do Azerbaijão entre 1945 e 1946, a permanência dos soviéticos no país e seu apoio aos movimentos separatistas, bem como a difusão em larga escala dos meios de comunicação em massa, notadamente rádio e imprensa, contribuíram para cimentar a “nação” como o termo mais corrente dos debates políticos dentro do Irã. Por sua vez, o processo foi coroado com a disputa pela nacionalização do petróleo, campeada por Mohammad Mossadegh e que deu visibilidade internacional ao país ao ser arbitrada pelo Tribunal Internacional de Justiça da Organização das Nações Unidas (ANSARI, 2003, p. 75–112).

Mas longe de substituir as fórmulas antigas sob as quais o governo do monarca era sancionado, o nacionalismo fundiu-se com elas. Mesmo antes de o território iraniano passar a ser tratado como um território nacional havia a noção de um território “iraniano”. Por outro lado, discursos que denunciavam o imperialismo, a destruição da cultura nacional pelo poder – frequentemente nem tanto brando – brando estrangeiro, a corrupção e as desigualdades sociais eram expressos sobretudo numa linguagem religiosa, com referência aos *Imams* e aos Profetas. Ao mesmo tempo, desde Reza Xá, o Estado tomava uma direção de rompimento com o clero, movimento baseado em teorias iluministas de que ambos devem ser separados.

Porém, desde pelo menos os tempos sassânidas a instituição monárquica era entendida como de sanção divina, ideia que o advento do Islã não apenas acolheu, como desenvolveu. Agora, o Islã era evocado eloquentemente para desacreditar a monarquia. E a era de glória da Pérsia, reconhecida pelos estrangeiros e amparada por evidências escritas e materiais, era a pré-islâmica. Embora concordemos com Abdi que a promoção do passado pré-islâmico por Mohammad Reza fosse uma alternativa às doutrinas clericais (2001, p. 67) ressaltamos que não se tratava de uma substituição dos meios de legitimação religiosos, mas de uma síntese. Isso não significava, como sugere o autor, “uma tentativa patrocinada pelo Estado de marginalizar o Islã em favor de supostos valores e tradições pré-islâmico s” [a state-sponsored attempt to marginalize Islam in favour of the supposed pre-Islamic values and traditions], e sim uma tentativa de integrar a narrativa da religião à da nação.

Aferrando-se à religião, Mohammad Reza Xá procurou conciliar explicações históricas e explicações religiosas, atualizando em novas representações a antiga imagem do monarca como protetor da religião (abarcando agora não apenas o Islã, como todas as religiões monoteístas) e como pivô da nação. Cabia ao monarca, guiado por Deus, “devolver” ao país a glória dos tempos antigos; reestabelecer os princípios democráticos, a tolerância, a força militar, o progresso técnico e científico que teria colocado o Império Persa na vanguarda do “processo civilizatório”. Essas noções, que eram de fato apropriações de mitos fundacionais do Ocidente oitocentista, eram reivindicados como invenção persa em vez de helênica. Os arianos – implicitamente – continuavam em seu discurso sendo portadores e difusores de civilização; mas a civilização persa teria sido a primeira entre as civilizações arianas. Mohammad Reza tenta, com isso, criar uma imagem que crê receptível no efervescente cenário nacional, ao mesmo tempo em que refuta a acusação de que suas reformas são “estrangeiras”.

3.1 Poder e religião

Ao descrever a ascensão da dinastia Pahlavi ao poder, Mohammad Reza afirma:

Em 21 de fevereiro de 1921, o destino salvou a antiga terra do Irã do estado deplorável que o trouxe à beira da destruição. Como expliquei detalhadamente em “Mission for my country”, enquanto a Europa, a América e o Japão avançavam rapidamente para o desenvolvimento industrial, o Irã passava por um de seus piores períodos de decadência que começara dois séculos antes. [...] E então, como tantas vezes antes aconteceu na história do meu país, um milagre aconteceu. Um iraniano energético e resolutivo surgiu para salvar o país da anarquia e os perigos da dominação estrangeira e feudal (PAHLAVI, 1967, p. 4, tradução nossa).¹⁰⁰

¹⁰⁰ Original em inglês: “On February 21st, 1921, fate saved the ancient land of Iran from the deplorable state which had brought it to the brink of destruction. As I explained in detail in “Mission For My Country,” while Europe, America, and Japan were rapidly progressing towards industrial development, Iran was going through one of her worst periods of decadence which had begun two centuries before. [...] And then, as had so often happened before in the history of my country, a miracle occurred. An energetic and resolute Iranian

Comentando a mesma passagem, Meihy chama a atenção para a capacidade de operar “milagres políticos” como um recurso narrativo de Mohammad Reza, que tenta atribuir uma aura de religiosidade à ação do monarca (MEIHY, 2007, p. 38). Que, como afirma o autor, essa religiosidade seja meramente artificial, que de alguma forma o xá seja insincero na sua visão religiosa e trate-se apenas de uma máscara vestida com fins políticos imediatos, é uma questão que não pode ser respondida de maneira objetiva. Para Milani, o apego à religião era um traço forte da sua personalidade (MILANI, 2012, não paginado). Mas, indiscutivelmente, no Irã a religião era uma das principais fontes de legitimidade do poder e no Ocidente gozava de uma força que, se incomparável com sua centralidade na doutrina política iraniana, ainda tinha seu apelo largamente difundido, explicando assim a exploração do tópico pelo monarca.

Na década de 1970, os movimentos hostis à instituição monárquica mais influentes eram religiosos, fossem de natureza clerical ou laica, e foram bem sucedidos em sua pretensão de dissociar monarquia e Islã¹⁰¹. Mas tratava-se de uma formulação recente, causada pelo choque de interesses entre o Estado Pahlavi e os membros do clero, ao tratamento violento volta e meia dispensado pelos xás Reza e Mohammad Reza aos clérigos opositores, e ao profundo senso de injustiça que acompanhava a modernização forçada. A vinculação entre “religião” e “monarquia” era de fato um princípio que precedia o Islã e que manteve sua continuidade até o século XX¹⁰². Um tratado sassânida atribuído a Ardashir, filho de Babak, preservado numa tradução para o árabe do século VIII e citado por Arjomand, preconiza que “[...] a realeza e a religião são irmãos gêmeos; [...] a religião é o fundamento da realeza e a realeza a protetora da religião” [kingship and religion are twin brothers; [...] religion is the foundation of kingship, and kingship the protector of religion] (ARJOMAND, 1989, p. 76).

Durante séculos, a função de “protetor da religião” foi o que legitimou a posição do monarca à frente do território conhecido como Irã, antes que este viesse a ser definido como nação. Ao tomar o poder no início do século XVI, os Safávidas buscaram colocar-se como descendentes dos *Imams* sagrados e “lugares-tenente” do Mahdi, o “Senhor das Eras”.

arose to save the country from anarchy and the dangers of foreign and feudal domination”.

¹⁰¹ As duas personalidades mais influentes do período foram Ali Shariati e o Aiatolá Ruhollah Khomeini. Shariati advogava uma reforma política que colocasse o Islã como princípio, o que, em sua visão, significava uma sociedade sem classes, sem qualquer forma de estratificação social ou econômica, uma vez que a estratificação era consequência da coerção militar, econômica e espiritual. A sociedade devia se organizar de acordo com o princípio da unidade de Deus (tawhid), e em sua formulação Deus era igualado ao Povo (ARJOMAND, 1989, p. 93). Khomeini, por sua vez, apresentou-se como a antítese de Mohammad Reza e denunciou não apenas a dinastia Pahlavi, mas a própria instituição monárquica como contrária ao Islã, inimiga do povo, de Deus e dos Profetas (MEIHY, 2010).

¹⁰² O caso do Irã não é de modo algum excepcional. A ideia de direito divino dos reis, de que reis são deuses na terra, ou formulações semelhantes são encontradas em diversas épocas e em diversos lugares distintos do globo. Em diversos Estados europeus, como a Inglaterra e a Rússia, o monarca era o chefe da igreja. A Inglaterra antes de Henrique VIII e a França eram Estados dissociados da igreja, mas mesmo assim tinham uma ideia de “realeza mágica” que implicava sanção divina (HOBSBAWM, E. J., 1992, p. 72).

Culminando na era Qajar já no reinado do xá Fath ‘Ali (1797-1834), os religiosos, de início subordinados aos monarcas, desenvolveram-se e transformaram-se num corpo autônomo. Enquanto o aparato estatal propriamente dito, ligado ao xá, desempenhava funções governamentais, as instituições religiosas, judiciais e educacionais estavam sob controle independente dos ulemás¹⁰³. A força do clero era aumentada tanto por seus laços com os mercadores e comerciantes urbanos – *bazaar* – quanto pela administração do *wakf*, instituição responsável pelo recolhimento dos “impostos clericais”. De modo a legitimar essa divisão, os clérigos compuseram tratados enfatizando a interdependência entre religião e monarquia, bem como a importância da cooperação entre o rei e o clero. A força da religião como principal instrumento de legitimidade estava marcada em muitos dos títulos sob quais governavam os monarcas: *Padshah* (“Rei Guardiã”) e *Zillallah* (“Sombra de Deus”), além dos mais mundanos *Shah-in-Shah* (“Rei dos Reis”) e *Khaqan* (Khan dos Khans). Muito embora os clérigos tivessem muito mais prestígio em meio à população, os xás também tentavam exercer influência por meio da religião, nomeando os líderes das orações de sexta-feira (*imam jom’eh*). Que os Qajares fossem uma confederação de tribos língua túrquica, ou que os Zand tivessem sido lures, jamais teve qualquer peso político (ABRAHAMIAN, 2008, p. 5; ARJOMAND, 1989, p. 12–15; KEDDIE; RICHARD, 2003, p. 28; MEIHY, 2010, p. 5).

A relação entre a religião e o monarca é presente em praticamente cada uma das páginas do *Shahnameh*, poema épico escrito por Ferdowsi no século XI da nossa era, e que até as primeiras décadas do século XX era o texto não clerical mais importante para a legitimação do monarca. Sua centralidade nos discursos dos Qajares, sua pujança nas mobilizações sociais do XIX e do XX, e sobretudo seu conteúdo contrastante com a ênfase na língua, no território e no sangue característica da era Pahlavi, tornam útil a demora em uma de

¹⁰³ Os ulemás ou ‘*ulama* eram “especialistas da religião”. Desde o século IX, cabia aos ulemás a legitimação do governante como “defensor do Islã” e como garantidor da ordem social. Aos ulemás cabia a lei islâmica (*shari’a*). Em tese, os governantes não interferiam em questões de doutrina, e a eles cabia a lei secular (*qanun*). Na prática, não foram poucos os conflitos entre ulemás e governantes em todo o mundo islâmico, com os ulemás tomando, por diversas vezes, uma postura de oposição aos califas, emires, sultões, xás, etc. Também é comum referir-se ao conjunto de ulemás iranianos como “hierocracia”, “clero” e seus integrantes como “clérigos”. Entretanto, não se tratava de um corpo homogêneo e nem centralizado. Não havia propriamente uma hierarquia ou uma organização institucional muito bem definida, ao contrário da Igreja Católica. A elite clerical era composta pelos chamados *mujtaheds*, que gozavam de autoridade religiosa e judicial, mas não havia uma hierarquia formal entre eles, e os clérigos de posições inferiores (*mulás*) se diferenciavam por uma escala informal de prestígio e de erudição. O clero foi uma força importante, como mostra Meihy, no Irã desde o século XIX, em movimentos como a Revolta do Tabaco e a Revolução Constitucionalista. Mas durante o século XIX, a união entre os elementos do clero em esforços conjuntos se deu apenas em situações bastante específicas, como nas guerras contra a Rússia, nos movimentos citados, na oposição ao movimento milenarista de Bab (1848-1852) (ARJOMAND, 1989, p. 14; PINTO, 2014, p. 87–89). Além de Arjomand, são diversos os autores que sugerem que a união do clero numa hierarquia bem definida foi um longo processo de confronto com o Estado, especialmente sob os Pahlavi, que procuraram suprimi-lo como uma instituição influente e incorporar suas esferas de domínio no aparato estatal (sobretudo suas funções judiciárias e educacionais) (ANSARI, 2012; CHEHABI, 1993; MILANI, 2012).

suas histórias para efeitos comparativos, dado que tornam mais evidentes as mudanças profundas que se operaram no campo político sob a nova dinastia.

No poema de Ferdowsi, apenas a linhagem e o *farr*¹⁰⁴ são elementos determinante; nem lugar de origem, nem língua, nem sequer a opção confessional propriamente dita têm a menor relevância para a legitimidade do monarca, cuja única garantia é o favor divino. Por ser um “estrangeiro” - tanto ao território iraniano quanto ao Islã - o exemplo mais claro é Sekandar (Alexandre, o Grande, reimaginado por Ferdowsi como um imperador bizantino), imperador de *Rum*¹⁰⁵ que se contrasta com o rei Dara (Dario), do Irã. Dara é introduzido como uma figura hubrística, embora redimido antes da morte, assassinado por dois de seus conselheiros mais próximos. Descrito como impetuoso e facilmente ofendido, o primeiro ato de Dara ao assumir o trono é reforçar sua autoridade, ameaçar com a morte quem quer que ignore suas ordens e proibir seus súditos de usarem suas riquezas de maneira contrária aos seus desejos. Como outros antes dele, Dara atribui a si mesmo os prazeres, os tratados, da grandeza e por fim a soberana de todo o mundo e, ao fazê-lo, Dara mostra-se ingrato a Deus

¹⁰⁴ A glória e a inviolabilidade dadas ao rei e a alguns heróis por Deus, e que se manifesta fisicamente como uma luz potente que emanava da face do seu favorecido, e lhe dava autoridade para governar. O *farr* de Jamshid era tão potente que era capaz de tornar o ferro macio. Mas ao perdê-lo por expressar ingratidão a Deus, “Os dias de Jamshid foram escurecidos, e seu esplendor iluminador do mundo foi ofuscado” [Jamshid’s days were darkened, and his world-illuminating splendor dimmed]. À perda de seu *farr*, levantam-se murmúrios de sedição, e Jamshid é destronado pelo árabe Zahhak, por sua vez favorecido pelo Demônio (Eblis) (FERDOWSI, 2016, p. xxxvi; 6-8; 24).

¹⁰⁵ O tradutor da edição consultada, Dick Davis, apresenta Sekandar como “grego”, o que fica evidente nos trechos aqui citados. Ao discutir suas escolhas de tradução, Davis afirma que *Rum* e seu adjetivo *rumi* são usados por Ferdowsi para se referir “às civilizações a oeste do Irã, na Ásia Menor e na Europa”, mesmo quando os eventos narrados estão em eras nebulosas, “pré-históricas”. Reconhecendo que a opção obscurece a percepção que Ferdowsi tinha desses impérios e das regiões que dominavam como uma cultura única e contínua, mas justificando sua escolha como uma maneira de manter uma certa “veracidade histórica” (e assim presumivelmente chamando a atenção para relações com eventos históricos que poderiam passar despercebidas pelo público mais amplo), o tradutor varia a tradução de *rumi* conforme o contexto – ocidental, grego, romano, etc, por vezes deixando o original *rumi* sem tradução (FERDOWSI, 2016, p. xxxv-xxxvi; 976). Mas seu uso ao longo do texto sugere que seu significado seja mais restrito do que “civilizações a oeste do Irã, na Ásia Menor e na Europa” ou “Ocidente”. A Andaluzia, que Sekandar visita, fica na Europa mas não é parte do império de Sekandar, portanto não está em *Rum*. Sekandar também segue viagem em direção ao oeste, cujas terras desconhece, assim como não conhece a população que as habita: homens de caras vermelhas e cabelos louros, todos os quais excelentes guerreiros, que cumprimentam Sekandar em pares e batendo as mãos contra a própria cabeça. *Rum* e *rumi* mais provavelmente se referem às regiões sob domínio (ou ao menos percebidas como se estivessem sob domínio) do Império Bizantino e mantêm uma forte relação com “cristandade” (Sekandar, assim como o “Imperador de *Rum*” que guerreia com Shapur, não nomeado, são anacronicamente cristãos). O próprio nome “bizantino” é uma construção posterior ao império, dado que seus habitantes referiam-se a si mesmos como *rhomaioi* (romanos) e não havia percepção de ruptura com o Império Romano fundado no século I. Esta percepção provavelmente passou para os povos com os quais os bizantinos tinham contato, sobretudo com a difusão do Islã e da língua árabe. Ver *rhomaioi e Rûm* (KAZHDAN, 1991, p. 1793;1816). Traduções do Alcorão frequentemente apresentam *Surat ar-Rûm* como “Surata aos Bizantinos” (HAYEK, 2010). Para uma noção da duração da identificação do termo *Rûm* com os territórios do Império Bizantino mesmo após a conquista turca, por seus próprios habitantes, tornando-se sinônimo de “otomano” até mesmo para os portugueses, ver (ÖZBARAN, 2001). É como se Ferdowsi imaginasse não só os bizantinos, mas o próprio mundo da época que vivia como único e contínuo, estendendo-se em direção ao passado longínquo. Mudam-se os suseranos e passam-se as eras, mas geograficamente o mundo de todo o *Shahnameh* é o mundo do século XI.

(FERDOWSI, 2016, p. 564).

De maneira contrária, Sekandar, logo ao suceder Filqus (Filipe II) no trono, aceita o conselho do sábio Arestalis (Aristóteles):

A fortuna vos sorri agora, meu senhor, mas mesmo vós podeis perder a fama. O trono real viu muitos reis a vossa semelhança e não pertence a nenhum para sempre. Sempre que vos dizeis: “Cheguei ao meu objetivo, não preciso de ninguém para me guiar neste mundo”, sabeis que naquele momento, em não ouvis as palavras de um sábio conselheiro, sois dos homens o mais estúpido. Somos feitos e nascemos de poeira, e não temos escolha senão à poeira retornar. Se agirdes bem, vosso nome vos sobreviverá e prosperareis durante vosso reinado; e se semeardes o mal, colhereis o mal e não dormireis facilmente neste mundo por uma única noite [...] ¹⁰⁶ (FERDOWSI, 2016, p. 565, tradução nossa)

O confronto entre Sekandar e Dara começa tão logo ambos os reis assumem os respectivos tronos, de *Rum* e do Irã. Do Irã¹⁰⁷, Dara envia um mensageiro cobrando tributo de *Rum*, enfurecendo assim Sekandar, que se prepara para a batalha. Após apoderar-se do Egito, Sekandar marcha com seu poderoso exército em direção à Pérsia. Sekandar a princípio apenas solicita passagem a Dara, desejoso de viajar por todo o mundo. Mas diante da recusa do rei persa, ambos guerreiam, terminando com a vitória de Sekandar. Interessantemente, é Dara, durante quase toda a sua aparição no texto visto como antagonista, que tenta mobilizar os nobres iranianos contra Sekandar apelando para sentimentos de “compatriotismo” contra a invasão estrangeira:

“Meus sábios e belicosos guerreiros, vocês veem/ Os apuros em que nos encontramos, vocês conhecem o nosso inimigo.”/ E quando ele falou, o sofrimento dominou sua voz./ Ele chorou, então disse: “É uma escolha melhor/ Morrermos hoje como homens, do que permaneceremos/ vivos e sujeitos a um governo forasteiro./ Os reis antigos que vieram antes de nós aqui/ foram pagos com tributo estrangeiro todos os anos./ Houve um dia em que fomos poderosos e em tudo./ O reino bizantino se curvava ante o rei da Pérsia./ Nossa sorte virou, e Sekandar sozinho/ governará esta terra e tomará nossa coroa e nosso trono./ Logo ele estará aqui, logo demais, e a Pérsia então/ Será um mar de sangue. Os homens deste país,/ Suas mulheres e seus filhos tornar-se-ão/ Prisioneiros deste conquistador renegado./ Mas se vocês se unirem comigo numa causa comum agora/ Podemos rechaçar essa dor e miséria./ Esses guerreiros foram um dia nossa presa, tomados de pavor,/ Quando a Pérsia ameaçava, faziam meia-volta e davam no pé./ Agora são eles o leopardo, e nós nos tornamos a presa./ Quando a batalha se achega, somos nós quem fugimos./ Mas se nos mantivermos juntos, ainda podemos/ esmagá-los e dobrar o país deles à nossa vontade./ Quem vacilar nesta guerra e tentar/ Salvar sua alma egoísta deve perceber / Que é o mundo que será perdido ou libertado -/ Eles são Zahhak, e nós agora somos

¹⁰⁶ Original em inglês: “Fortune smiles on you now, my lord, but even you can lose your fame. The royal throne has seen so many kings like you, and it belongs to no one forever. Whenever you say to yourself, ‘I have reached my goal, I need no one to guide me in this world’, know that at that moment, when you will not listen to a wise counselor’s words, you are the stupidest of men. We are made and born of dust, and we have no choice but to return to dust. If you act well, your name will survive you and you will prosper during your reign; and if you sow evil, you will reap evil, and not sleep easily in this world for a single night [...]”.

¹⁰⁷ No épico, o Irã funciona como o centro do mundo, e, embora haja tensões a esse respeito dentro da narrativa – quando Sekandar e Dara agem mal contra outros reis, exigindo-lhes tributo sob ameaça de guerra –, frequentemente o ocupante de seu trono aparece como o rei ao qual todos os reis devem obediência

Jamshid.”¹⁰⁸ (FERDOWSI, 2016, p. 570, tradução nossa)

O comovente discurso de Dara não é para ser recebido pelo leitor sem ambiguidades. Mas antes mesmo de guerrearem, quando Sekandar se disfarça como seu próprio emissário e se infiltra na corte de Dara para ver seu adversário de perto, já sabemos que é ao estrangeiro que os céus favorecem, dado que o sinal físico de benção divina emana de sua face. Sekandar por pouco não é descoberto por Dara, que observa:

“Qual o seu nome e linhagem? O *farr* real resplandece da sua testa como se você fosse um príncipe caiânida. Você é um homem esplêndido demais para ser súdito de alguém: acho que você é o próprio Sekandar! Com esse *farr*, essa estatura e essa eloquência, você nasceu para se sentar num trono.”¹⁰⁹ (FERDOWSI, 2016, p. 567, grifos nossos, tradução nossa)

De fato, Sekandar é, assim como Dara, um Caiânida. No capítulo “A história de Darab e do pisoeiro” [The story of Darab and the Fuller], ficamos sabendo que Sekandar e Dara são ambos filhos de Darab, rei do Irã. Sekandar, mais velho, é fruto do relacionamento de Darab com a princesa bizantina Nahid, filha de Filqus, a quem Darab rejeitara, enquanto Dara é filho de uma mulher não nomeada que Darab desposa ao retornar ao Irã. Filqus, envergonhado por ter sua filha rejeitada pelo rei persa, guarda a verdadeira origem de Sekandar em segredo e o cria como seu próprio filho, jamais revelando o fato a ninguém. Nos capítulos propriamente concernentes a Sekandar, a informação em nenhum momento é trazida à tona. Não há qualquer indicação de que Sekandar, Dara ou qualquer outro tenha descoberto que Sekandar é na verdade filho de Dara. Por sua vez, a informação a respeito de seu pai coloca Sekandar como um Caiânida, mas de maneira alguma isso faz de Sekandar um persa.

Do início ao fim, Sekandar é tratado por seus aliados, súditos, inimigos e pelo narrador como “bizantino”, fato que não tem qualquer efeito para sua legitimidade como monarca. Sekandar reza para Deus à maneira dos cristãos em grego, e é nessa língua que os pássaros diante da montanha do anjo Esrafil lhe dirigem a palavra. Perto de sua morte, é o medo de que

¹⁰⁸ Original em inglês: “My wise and warlike warriors, you see/ The straits we’re in, you know our enemy.”/ And as he spoke grief overwhelmed his voice./ He wept, then said, “It is a better choice/ To die today as men, than to remain/ Alive and subject to an alien reign./ The ancient kings who came before us here/ Were paid with foreign tribute every year./ Once we were mighty, and in everything/ The Greek realm bowed before the Persian king./ Our luck has turned, and Sekandar alone/ Will rule this land, and seize our crown and throne./ Soon he’ll be here, too soon, and Persia then/ Will be a sea of blood, this country’s men,/ Its women and its children, will be made/ The captives of this conquering renegade./ But if you’ll now make common cause with me/ We can drive back this pain and misery./ These warriors were our prey once—filled with dread,/ When Persia threatened, they turned tail and fled./ Now they’re the leopard, we’ve become the prey,/ When battle’s joined it’s we who run away./ But if we stand together we can still/ Crush them and bend their country to our will./ Whoever falters in this war and tries/ To save his selfish soul should realize/ It is the world that will be lost or freed—/ They are Zahhak, and we are now Jamshid.”

¹⁰⁹ Original em inglês: “What’s your name and lineage? The royal *farr* shines from your forehead as if you were a Kayanid prince. You’re too fine a man to be anyone’s subject: I think that you are Sekandar himself! With this *farr* and stature and eloquence of yours you seem born to sit on a throne.”

os persas venham a invadir *Rum* que o leva, num impulso, a ordenar a morte de quem quer que tivesse sangue real – o que, graças à intervenção de Arestalis, jamais chega a se concretizar. Entretanto, Sekandar é aceito como soberano pelos persas após derrotar Dara. E o que torna Sekandar digno do trono é a aprovação divina e, mais do que tudo, sua conduta enquanto monarca, que se torna o verdadeiro tema de sua história. Sekandar, é verdade, está longe de ser uma personagem unidimensional, e Ferdowsi explora suas fraquezas e ambiguidades. Sekandar é culpado de uma série de vícios e injustiças, no que é repreendido por aliados, por inimigos, e por agentes do “sobrenatural” (entre os quais o anjo da morte Esrafil e a Árvore Falante). O texto sugere que seu amor excessivo pelas coisas mundanas faz com que Sekandar tenha uma morte prematura¹¹⁰. Mas Sekandar jamais perde seu *farr*. Após sua morte, bizantinos e iranianos discutem a respeito do local de seu enterro – em Alexandria, cidade por ele fundada, ou no Irã, “terra dos imperadores”, o que mostra que Sekandar ainda era legitimamente um monarca. O que torna o monarca digno do favor divino é sua conduta ante Deus e a humanidade. Sekandar era cristão; mas sua conduta era congruente com a de um protetor da religião islâmica e da humanidade. O monarca faz a peregrinação à Meca e visita a Caaba, onde liberta o Hejaz e o Iêmen das mãos do injusto e cruel Jaza, devolvendo-os aos descendentes de Esmail, filho de Abraão. Tornando em direção ao leste, Sekandar salva uma cidade – e todo o mundo – dos monstruosos Yajuj e Majuj (Gogue e Magogue), construindo uma enorme muralha ao redor da montanhas que habitavam, com a força de trabalhadores de todos os cantos da Terra.

Quando Mohammad Reza faz o mencionado apelo ao monarca como alguém capaz de operar milagres, é sem dúvidas a essa mesma tradição que procura se ligar. Em ambos os livros, Mohammad Reza faz um forte apelo à ideia de divino – não apenas ao Islã, como também ao cristianismo. Ao traçar paralelos entre sua religião e o cristianismo, Mohammad Reza busca traduzir para o leitor ocidental, em termos que lhe seriam mais palatáveis, essa relação entre religião e o monarca.

O xá conta no capítulo dedicado à sua infância que sua experiência religiosa, começou aos sete anos, logo que foi investido como Príncipe da Coroa. Tendo contraído febre tifoide, Mohammad Reza teria sonhado com o Ali, “que na nossa fé era o principal lugar-tenente de Maomé (assim como, de acordo com a doutrina cristã, São Paulo era um discípulo principal

¹¹⁰ Dito pela Árvore Faltante: “As estrelas, a coroa, o trono e a mundana glória/Estão fartos de Sekandar e sua história”. [The stars and crown and throne and worldly glory/Are sated with Sekandar and his story] (FERDOWSI, 2016, p. 626, tradução nossa). Dito por Arestalis: “Onde estão vossa inteligência, conhecimento e previsão, agora que um caixão estreito é vosso lugar de repouso? Por que escolheste a terra como divã?” [Where are your intelligence, knowledge, and foresight, now that a narrow coffin is your resting place? Why in the days of your youth did you choose the earth as your couch?] ((FERDOWSI, 2016, p. 635, tradução nossa).

de Jesus Cristo)” [who in our faith was the chief lieutenant of Mohammad (much as, according to Christian doctrine, St. Paul was a leading disciple of Jesus Christ)]. No sonho, o *Imam* aparece com sua famosa espada de duas pontas, sentado sob os calcanhares e segurando um recipiente contendo líquido. Ao beber deste líquido, Mohammad Reza teria se curado. Em outro episódio, sua família fez uma excursão ao Emamzadeh-Dawood, um lugar nas montanhas nos arredores de Teerã. A subida à montanha era íngreme e o cavalo no qual estava sendo carregado escorregou, de modo que o infante foi lançado de cabeça contra uma pedra pontiaguda. Espantando a todos por não ter sofrido sequer um arranhão, Mohammad Reza teria dito aos seus parentes que “enquanto caía, vi claramente um dos nossos santos, chamado Abbas, e senti o que ele estava me segurando e me impedindo de bater a cabeça contra a rocha [as I fell, I had clearly seen one of our saints, named Abbas, and that I had felt him holding me and preventing me from crashing my head against the rock]. Um terceiro evento ocorreu enquanto passeava com seu guardião no palácio de Shimran, quando, repentinamente, deparou-se com um homem:

Nosso caminho passava ao longo de uma pitoresca rua de pedras. De repente, eu vi claramente diante de mim uma auréola em torno de sua cabeça - bem parecida com algumas das grandes pinturas de Jesus feitas por mestres ocidentais. Quando passamos um pelo outro, eu o reconheci imediatamente. Ele era o Imam ou descendente de Mohammad que, de acordo com nossa fé, desapareceu, mas esperase que venha novamente para salvar o mundo.¹¹¹(PAHLAVI, 1968, p. 54-55, tradução nossa)

Que Mohammad Reza se visse executando uma espécie de mandato divino é afirmado explicitamente quanto descreve suas experiências com a morte nas décadas de 1940 e 1960 – a mais recente das quais apenas dois anos antes da publicação de seu segundo livro, *The White Revolution of Iran* (1967). Na primeira vez, o xá – piloto licenciado, entusiasta de aeronaves e de veículos desportivos, e que gostava de conduzi-los pessoalmente – pilotava um avião com o objetivo de inspecionar um local onde seria instalada uma barragem, nas proximidades de Isfahan. Pouco tempo após a decolagem, o motor deixou de funcionar e a aeronave foi lançada contra um grande rochedo. O xá e seu copiloto ficaram pendurados em seus cintos de segurança, com o *cockpit* aberto, mas nenhum dos dois havia sofrido qualquer arranhão. O xá sugere que tenha sido obra do divino, mas prefere deixar o julgamento ao leitor:

Essa escapada por pouco foi boa sorte, ou foi boa sorte reforçada por algo mais? Talvez o leitor possa julgar mais desapaixonadamente do que eu. Hoje, devo

¹¹¹ Original em inglês: “Our path lay along a picturesque cobbled street. Suddenly, I clearly saw before me a halo around his head – much as in some of the great paintings, by Western masters, of Jesus. As we passed one another, I knew him at once. He was the Imam or descendant of Mohammad who, according to our faith, disappeared but is expected to come again to save the world.”

acrescentar que a barragem está completa e está fornecendo água para os agricultores nas aldeias vizinhas (1968, p. 56, tradução nossa)¹¹²

A segunda vez em que o xá correria risco de vida foi quando comparecera à comemoração anual da fundação da Universidade de Teerã. Ao entrar no edifício da Faculdade de Direito, percebeu tiros vindo em sua direção. Seu relato dramático, quase cinematográfico, surpreendentemente cheio de incidentes para os poucos segundos em que a ação se desenrolara, é digno de ser extensamente citado por seu talento narrativo:

[...] três passaram pelo meu quepe sem tocar minha cabeça. Mas o quarto tiro do pistoleiro penetrou na minha bochecha direita e saiu pelo meu nariz..
 Meu aspirante a assassino - que estava posando como fotógrafo - estava a menos de dois metros de mim. Ele agora estava apontando seu revólver para o meu coração. Ambos estávamos suficientemente afastados da multidão para saber que ele estava perfeitamente livre para atirar. Como ele pôde errar tão à queima-roupa?
 Ainda me lembro das minhas reações nesse instante. Eu pensei: 'O que eu faço? Pulo nele? Mas se eu me aproximar dele, me torno um alvo melhor. Fujo? Então vou ser um alvo perfeito para ser baleado nas costas'.
 Então de repente comecei a gingar e tentar enganá-lo. Ele disparou de novo, me ferindo no ombro. Seu último tiro ficou preso na arma. Tive a sensação estranha e não desagradável de saber que eu ainda estava vivo.
 O homem então jogou a arma e tentou escapar, e em fúria com essa tentativa de assassinato, alguns dos meus jovens oficiais, infelizmente, o mataram. [...]
 Eu estava sangrando como um novilho cuja garganta foi cortada. Lembro que queria prosseguir com a cerimônia, mas minha comitiva não permitiu e me levou para o hospital. [...]
 Talvez eu possa ser perdoado por pensar que este incidente pareça se encaixar no padrão, que tão cedo tomou forma em minha mente, do apoio de Deus. Eu sei que muitos negarão que Deus apoie alguma coisa ou alguém. Mas agora, como em meus dias de infância, minha confiança em Deus me oferece um fundamento firme para o pensamento e para a ação¹¹³ (1968, p. 56, tradução nossa)

De modo ainda mais enfático, o xá retoma o argumento em seu segundo livro:

Quando me lembrei dos vários episódios em que tive fugas milagrosas da morte e

¹¹² Original em inglês: "Was that narrow escape good luck, or was it good luck bolstered by something else? Perhaps the reader can judge more dispassionately than I am. Today, I should add, the dam is completed and is providing water for farmers in the surrounding villages"

¹¹³ Original em inglês: "[...]three of them passed through my military cap without touching my head. But the gunman's fourth shot penetrated my right cheekbone and came out under my nose.
 My would-be assassin - who had been posing as a photographer - was within six feet of me. He was now aiming his revolver at my heart. Both he and I were sufficiently apart from the crowd for me to know he had a good clear field of fire. At such point-blank range, how could he miss?
 I can still remember my reactions at that instant. I thought, 'What should I do? Shall I jump at him? But if I approach him, I shall become a better target. Shall I run away? Then I shall be a perfect target to be shot in the back'.
 So I suddenly started shadow-dancing or feinting. He fired again, wounding me in the shoulder. His last shot stuck in the gun. I had the queer and not unpleasant sensation of knowing that I was still alive.
 The man then threw down his gun and tried to escape, and in their fury at this assassination attempt, some of my young officers unfortunately killed him. [...]
 I was bleeding like a young bull whose throat had been slit. I recall that I wanted to proceed with the ceremony, but those in my entourage overruled me and took me to the hospital. [...]
 Perhaps I may be forgiven for thinking that this incident seemed to fit into the pattern, which had so early taken shape in my mind, of God's support. I know that many will deny that God supports anything or anybody. But now, as in my childhood days, my reliance on God affords me a firm foundation for thought and for action."

notei que, durante o meu reinado, meu país também havia sido salvo milagrosamente da ruína, tomei consciência de que minha missão para o meu país ainda não estava completa. Confesso francamente que estava convencido de que Deus me ordenara fazer certas coisas para o serviço da minha nação, coisas que talvez não pudessem ser feitas por todos. Em tudo o que fiz, e em tudo o que fizer no futuro, considero-me meramente um agente da vontade de Deus, e oro para que Ele me guie no cumprimento de sua vontade e me impeça de errar¹¹⁴ (PAHLAVI, 1967, p. 16, tradução nossa).

O fato de seus contatos com o divino terem sido iniciados logo após ser oficializado sucessor de Reza Xá mostra o quanto a religião tinha um papel importante na legitimação do monarca. Tratava-se de uma posição que o xá, se quisesse manter-se como uma figura central na condução dos rumos da nação, não poderia simplesmente abandonar. Não seria exagero afirmar que a forte relação entre religião e monarquia, como um elemento determinante da cultura política iraniana, foi o que manteve a instituição intacta até o último quarto do século XX. O fato de “republicanismo” não ter sido propriamente uma ideia popular no Irã do século XX antes da decolagem do processo revolucionário decorria principalmente dessa relação entre religião e a monarquia, que gozava de muito apoio nos setores mais tradicionais. Embora clérigos tenham estado na vanguarda de diversos movimentos de oposição aos monarcas nos séculos XIX e XX, tratavam-se ainda de alguns dos mais ferrenhos defensores da instituição. Por um breve período, após assumir o poder na década de 1920, Reza Khan – ainda Primeiro Ministro e atuando na ausência do xá Ahmad Qajar, que se havia exilado na Europa - e setores da *intelligentsia* flertaram com o estabelecimento de uma república, encorajados pela sua recente implantação na vizinha Turquia de Atatürk. Para os setores mais tradicionalistas, entretanto, e contrário à conciliação entre “República” e “Islã” que se operaria sob Khomeini e a “República Islâmica”, “republicanismo” era sinônimo de “secularização”¹¹⁵. Os *ulama* de Qom foram instrumentais na mobilização contra a república em 1924, declarando-a contrária aos princípios do Islã, e que traria o fim do Islã. Reza Khan, já tendo se distanciado de Seyyed Zia Tabataba’i, cedeu às pressões dos tradicionalistas e declarou-se contra a república¹¹⁶(ANSARI, 2003, p. 37–39; ATABAKI, 2009, p. 80–86).

¹¹⁴ Original em inglês: “When I remembered the various episodes when I had had miraculous escapes from death, and noted the fact that during my reign my country had also miraculously been saved from ruin, I became aware that my mission to my country was not completed yet. I will frankly confess that I was convinced that God had ordained me to do certain things for the service of my nation, things that perhaps couldn’t be done by anyone else. In whatever I have done, and in whatever I do in the future, I consider myself merely as an agent of the will of God, and I pray that He may guide in the fulfillment of his will, and keep me from error.”

¹¹⁵ Praticamente ao mesmo tempo em que uma campanha a favor do republicanismo acontecia no Irã, propagada por alguns jornais e alguns partidos, a Grande Assembleia Nacional de Ankara, na Turquia, decidia abolir a Casa do Califado, o Ministério da Shari’a e as Fundações Piedosas, e fazia passar leis para a unificação da educação secular. Apesar de os xiitas jamais terem reconhecido a legitimidade da Casa Otomana do Califado, os clérigos percebiam um movimento semelhante como uma ameaça (ATABAKI, 2009, p. 84).

¹¹⁶ O que não implicava um apoio da ideia de Reza Khan como um monarca. A deposição oficial de Ahmad Xá

Também revelador desta relação foi o fato de que a monarquia sucumbiu precisamente no momento em que o monarca foi colocado no papel de “inimigo” da religião. Neste sentido, os inúmeros discursos de Khomeini analisados por Meihy (ver o primeiro capítulo desta dissertação), em que o clérigo construía a monarquia como uma instituição fundamentalmente contrária ao Islã, todo monarca como um usurpador, e o governo, na ausência do segundo Imam, como responsabilidade do jurisprudente, era verdadeiramente revolucionária. (ARJOMAND, 1989, p. 98–99; MEIHY, 2010).

Para Ansari, o primeiro passo para essa identificação foi o grande sucesso que obteve em identificar a sua própria pessoa com o Estado e com a instituição monárquica. Até a Revolução Branca do xá, a aristocracia rural atuava como um importante mediador social. Por mais que as desigualdades sociais fossem um dado, trabalhadores assalariados e camponeses podiam facilmente recorrer aos senhores locais para obter assistência financeira. Uma maneira de interpretar o título *Shahanshah* (Rei dos reis) antes de Mohammad Reza era que o xá fosse uma espécie de *primus inter pares*, enquanto cada um desses senhores locais seriam pequenos reis ou xás subordinados à sua autoridade¹¹⁷. Mas embora Mohammad Reza mantivesse o termo, a Revolução Branca buscou eliminar o poder político da aristocracia rural e concentrá-lo em si mesmo por meio do estabelecimento de um aparato burocrático sempre em expansão (2003, p. 193).

Mas ao mesmo tempo em que Mohammad Reza associava estreitamente a monarquia à própria pessoa, a Revolução Branca alienava o Estado da sociedade civil. As disparidades de renda cresciam a uma taxa exponencial e a corrupção nos escalões mais altos do regime cresciam a proporções intoleráveis. A supressão das aristocracias rurais resultou na defasagem de válvulas de escape para a pobreza, dando vazão à insatisfação social (ANSARI, 2003, p. 192–193).

Outros fatores contribuíram para o isolamento do xá. A Revolução Branca, tornada possível pelos lucros provenientes do petróleo, contribuiu para a modernização no nível socioeconômico, expandindo as fileiras da classe média moderna e da classe trabalhadora

levou mais de um ano, só sendo ratificada pelo Parlamento em 31 de outubro de 1925, dados os desacordos entre a elite política a respeito de uma mudança dinástica, ideia à qual muitos eram resistentes. Mesmo quando tornava-se cada vez mais claro que Reza Khan sucederia como monarca, não se sabia se seria apenas um monarca transitório, enquanto durasse sua vida, ou se de fato seria estabelecida uma nova dinastia. Quando Reza Khan foi investido como monarca, não sem relutância, a recepção não foi positiva (ANSARI, 2003, p. 39).

¹¹⁷ Mais uma vez, essa relação encontra paralelos no *Shahnameh* (FERDOWSI, 2016). O título “Rei dos Reis” invariavelmente é aplicado àquele que detém soberania sobre o mundo, todos eles descendentes dos Caiânidas e (com exceção de Sekandar) cujos tronos tinham sede no Irã. Mas outras figuras, subordinadas ao Rei dos Reis, também são chamados de reis ou de rainhas, e os Reis dos Reis lhes exige obediência e tributos. Exemplos: Foor, Qaydafeh, Filqus, o próprio Sekandar antes de conquistar a Pérsia, Merdas, rei do Iêmen e sogro dos filhos de Fereydoun, entre muitos outros.

industrial, mas falhou ao modernizar no nível político. Com o aumento da disparidade entre as classes governantes e as novas forças sociais, entre as regiões centrais e as províncias, o bloqueio da comunicação entre o governo e a população, e ao corte dos laços com as forças sociais tradicionais, especialmente os *bazaari* e os clérigos, as relações entre o governo e a estrutura social tornaram-se tensas. Com a arena política fechada para as novas classes sociais, e as relações deterioradas entre Estado e as classes mais antigas, a base social da monarquia diminuiu. A base do governo do monarca, para todos os efeitos uma ditadura militar, eram as forças armadas, o patronato da corte, e a burocracia estatal. Sequer a modernização econômica significou o atendimento das demandas da população que, num processo que se tornava evidente a partir de 1963, eram cada vez mais atraídas para as cidades, sem entretanto beneficiar-se do crescimento exponencial do PIB. Nas palavras de Abrahamian, “para esses milhões, a maioria dos quais havia sido expulsos das aldeias para as novas favelas, o boom do petróleo não acabou com sua pobreza; ela apenas a modernizou” (ABRAHAMIAN, 1982, p. 427–449, tradução nossa)¹¹⁸.

É digno de nota que a ênfase da religião no discurso de Mohammad Reza Xá acontece num momento de grande vitalidade da religião no campo político. Posicionar-se diante do Islã não se tratava apenas de dar continuidade a uma tradição de representação. Tratava-se de legitimar-se num campo político em que a maior parte da oposição se expressava por uma linguagem religiosa. De acordo com Milani, no epílogo da sua biografia de Mohammad Reza, em parte isso se deu porque as migrações em massa de camponeses para as cidades também significou a importação da religiosidade e do conservadorismo cultural tradicional dessas populações. Expondo-se às tensões dentro das cidades, a maior parte desses camponeses tornou-se sujeita à retórica clerical e convergiu para a oposição. Em grande medida, o próprio xá foi responsável por promover a religião, não apenas como forma de legitimação, mas também por ver na religião uma espécie de antídoto ao marxismo. Ao mesmo tempo em que seu aparato repressor suprimiu as oposições laicas e invalidou outras formas de organização civil, o xá encorajou a expansão de mesquitas e de outros centros religiosos ao longo de seu reinado. O crescimento dessa estrutura possibilitou a circulação e a recepção das ideias de Khomeini, cujas ideias pouco democráticas - como a de que a legitimidade do governo cabia ao clero e era dada unicamente por Deus, nada tendo a ver com a vontade popular, passaram largamente desconhecidas da população graças à proibição de suas obras ainda na década de 1960, possibilitando o aiatolá manipular habilmente a imagem de um democrata e um

¹¹⁸ Original em inglês: “For these millions, most of whom had been forced out of the villages into the new shanty towns, the oil boom did not end poverty; it merely modernized it”.

progressista anti-colonial (MILANI, 2012, não paginado).

Esse crescimento do discurso religioso se deve em grande parte à especial violência do Estado Pahlavi contra o clero. Ambos os xás tiveram apoio clerical em momentos chave de seus reinados. No caso de Mohammad Reza, o apoio dos Aiatolás Kahani e Behbehani foi um fator importante na preparação da volta do xá após sua fuga para Roma em 1953, quando de seu confronto com Mossadegh. Mas de alguma maneira ambos os Pahlavi consideravam que o apoio clerical era dispensável, e foram bruscos em seu tratamento (ARJOMAND, 1989, p. 81).

Os programas de modernização e de centralização de ambos os Pahlavi tiveram como efeito a destruição da divisão da autoridade entre o Estado e o clero vigente na Era Qajar, erodindo os alicerces de seu poder e de sua influência cultural – a educação e o judiciário. Por meio das reformas, as instituições religiosas tornaram-se totalmente independentes do Estado. Já durante a era Reza Xá, foram tomadas medidas como a regulamentação de tribunais religiosos, o recrutamento de seminaristas e jovens clérigos para o serviço militar obrigatório, a implementação de restrições rígidas para o uso de vestimentas clericais e a remoção forçada de turbantes. Encontrando protestos em Qom, o próprio Reza Xá viajou à cidade sagrada e humilhou publicamente o Aiatolá Bafqi dentro do templo, espancando-o e arrastando-o pela barba¹¹⁹. Outros clérigos foram exilados. Além disso, Reza Xá proibiu o ensino do Alcorão e de ensinamentos religiosos nas escolas, e ordenou que mulheres que se recusassem a observar a proibição do *chador* tivessem seus véus arrancados à força. A implementação de um sistema educacional secular, destituído de qualquer base doutrinal, alijou o controle que o clero tinha sobre a educação. Ao mesmo tempo, os tribunais religiosos passaram a partir da década de 1930 a ser substituídos por tribunais seculares ligados ao ministério da Justiça. A autenticação e registro de escrituras, antes sob a jurisdição clerical, foi transferida para os notários do Estado. Por fim, o Estado tomou controle sobre as doações religiosas, importante fonte de renda clerical. O que as reformas agrárias, parte do programa da Revolução Branca, de

¹¹⁹ Os motivos citados por Chehabi para a manifestação de Qom têm um peso mais pessoal, além de estarem relacionados ao banimento do *chador* pelo Estado, como parte da “modernização” das vestimentas – programa que tinha o duplo objetivo de promover a integração nacional, desencorajando o uso de vestimentas associados a grupos étnicos, e de promover uma aparência mais “moderna” e “civilizada” – adotando o vestuário europeu, bem como suprimindo o que era visto pelo Estado e por intelectuais de como sinal de “submissão” da mulher, os véus. As reformas sartoriais encontraram grande oposição do clero, tanto por terem sido eles mesmos afetados, pois o Estado passara para todos os efeitos a definir quem poderia ser considerado clérigo, quanto por ver no desuso do *chador* – ainda não proibido – uma contrariedade aos princípios islâmicos. O protesto em questão foi durante a comemoração do Ano Novo de 1928, em Qom. O dia coincidia com o vigésimo sétimo dia do Ramadã, em que, de acordo com a tradição, o assassino de Ali, o primeiro Imam xiita, foi morto em retaliação. Mulheres da família de Reza Xá decidiram comemorar ambos os eventos em Qom, comparecendo ao santuário com *chadors* transparentes. Os clérigos se indignaram, motivo pelo qual Reza Xá dirigiu-se a Qom, agrediu fisicamente alguns clérigos, e ordenou que o clérigo que havia criticado a rainha fosse açoitado (CHEHABI, 1993, p. 213).

Mohammad Reza fizeram foi coroar o processo de alijamento do clero, redistribuindo terras que eram propriedades de mesquitas e de seminários. (ARJOMAND, 1989, p. 81–83).

Já no início da Revolução Branca, Khomeini se apresentou como uma das principais figuras nos protestos antigovernamentais. O início da agitação clerical se deu no início de outubro de 1962, quando o Estado descartou a filiação ao Islã como condição para eleitores e para candidatos, substituiu a obrigatoriedade do juramento sobre o Alcorão pelo juramento sobre qualquer grupo sagrado, e deu o direito de voto às mulheres. Khomeini denunciou a proposta como uma tentativa de destruir a família e promover a prostituição, bem como abolir o Irã e entregar o país aos Baha'is¹²⁰, que Khomeini construía como agentes do sionismo e do imperialismo, e em última análise a abolição do Islã. A tentativa de Mohammad Reza de dar ao seu programa, então contando com seis pontos, uma aparência democrática convocando um referendo em 1963¹²¹ encontrou forte oposição de Khomeini, que convocou protestos. Em março do mesmo ano, Khomeini acusava o xá de ter violado a Constituição e seu juramento de defender o Islã, por sua associação com Israel. Uma das manifestações, em junho, terminou com uma repressão brutal e com a prisão e exílio de Khomeini (ARJOMAND, 1989, p. 85–86). Mas o exílio de Khomeini, bem como de outros clérigos depois dele, não fizeram senão amplificar sua influência. O sucesso de Khomeini em propagar sua mensagem se deveu em muito à sua ênfase, desde cedo, na pregação para as pessoas comuns dentro do Irã e de peregrinos iranianos no exterior, atividade em geral evitada pelos *mojtaheds* e vista como tarefa de clérigos de posições inferiores (ARJOMAND, 1989, p. 98).

A religião sempre desempenhou um papel nas mobilizações sociais. Mas durante o governo de Mohammad Reza a religião como um fator político foi alçada a um novo patamar. Já no final da década de 1940, um grupo de jovens clérigos iniciou o *Feda'iyan-e Islam* (Devotos do Islã), grupo responsável pelo assassinato de diversos estadistas pró-Ocidentais

¹²⁰ Os Baha'i, assim como os Azalis, são religiões que nasceram de ramificações do movimento Babi no século XIX, quando um comerciante de Shiraz declarou-se o portal (Bab) para o Mahdi, o Imam que se havia ocultado. Os Babis foram perseguidos como hereges especialmente depois de sua tentativa de assassinato do xá Nasser al-Din em 1852, mas sobreviveram transformando-se nos dois movimentos mencionados. Baha'allah (Glória de Deus) declarou-se um novo profeta e criou um novo livro sagrado, substituindo o Alcorão, e passou a pregar reformas sociais e o respeito pelas autoridades. Os Azali, derivados das pregações de Sub-e Azal (Alvorada da Eternidade) por sua vez, continuavam a denunciar a ordem estabelecida. Nenhuma das duas religiões é reconhecida em nenhum país muçulmano, dado que pela lei islâmica a conversão do Islã para outra religião não é permitida. Desde sua origem foram demonizados pelas autoridades, particularmente pelos clérigos, perseguidos e denunciados como ameaças mortais ao Islã. Os Baha'i são a minoria religiosa mais numerosa dentro do Irã (ABRAHAMIAN, 2008, p. 19; KEDDIE; RICHARD, 2003, p. 48).

¹²¹ Inicialmente, os pontos eram reforma agrária, nacionalização das florestas e dos pastos, leilão de ações de fábricas estatais, participação dos lucros na indústria, reforma da lei eleitoral – com destaque para a extensão do voto às mulheres – e criação do “Exército do Saber”. Até 1967, data da publicação de *The White Revolution of Iran*, mais três pontos foram criados: a criação do “Exército da Higiene”, do “Exército da Reconstrução e do Desenvolvimento” e das “Casas da Equidade” (PAHLAVI, 1967)

acusados de corrupção, como o Primeiro Ministro Razmara. Apoiados por clérigos de importância como Aiatolá Kashani, Ruhollah Khomeini e Taleqani, entre outros, foi o primeiro grupo a esboçar planos para um governo islâmico, em 1950. Na década seguinte, a partir de 1962-1963, crescia um movimento liderado pelos clérigos fiéis a Khomeini, que protestavam contra sua detenção e exílio – preso por sua liderança em manifestações contra a Revolução Branca, denunciada como um ataque ao Islã – usavam sermões como plataforma política, em discursos que atraíam sobretudo jovens clérigos e elementos do bazaar. Foi neste momento que começaram as cooperações entre militantes clericais e intelectuais pequenos-burgueses, grupos instrumentais na Revolução de 1979. Publicistas clericais e reformistas ortodoxos com vistas à reforma e à ideologização do Islã, como os Aiatolás Taleqani, Beheshti e Motahhari, ligaram-se a associações religiosas de leigos e de estudantes. O crescimento dessas associações teve consequências de longo alcance para a politização do Islã, na medida em que sua associação com setores de intelectuais trouxe a reinterpretação das tradições de acordo com ideologias totalizantes ocidentais, como o comunismo e o fascismo, bem como o diálogo com outras formas de politização do Islã vindas de outras partes (ARJOMAND, 1989, p. 94–97).

Por meio de seu conhecimento do árabe, os clérigos publicistas tiveram acesso aos escritos de Sayyid Qutb, teórico da Irmandade Muçulmana, e Mawlana Abo'l-A'la' Mawdudi, fundador do partido Congresso Islâmico no Paquistão, que foram traduzidos para o persa e largamente difundidos. Mas tanto quanto, ou discutivelmente ainda mais decisivo, foram os diálogos travados com ideólogos “seculares”. A repressão de Mohammad Reza aos dissidentes na década de 1960 teve como consequência colocar no mesmo espaço clérigos militantes e membros do Partido *Tudeh* - o partido comunista iraniano, considerado ilegal. Os diálogos entre ambos os grupos dentro das prisões foram instrumentais na fusão entre as Islã e teorias políticas seculares (ARJOMAND, 1989, p. 97).

Mas a politização do Islã também se dava em grupos laicos, independentemente dos clérigos – ou às vezes até mesmo anticlericais. Ao mesmo tempo, apesar de um caráter marcadamente islâmico e xiita, essas teorias bebiam em fontes sunitas e mesmo cristãs, bem como em teorias políticas ligadas ao terceiro-mundismo e ao que foi posteriormente chamado de pós-colonialismo. A trajetória do eminente sociólogo e militante Ali Shariati, influente durante os primeiros anos do processo revolucionário, mostra o quanto movimentos europeus, iranianos e árabes se desenvolveram de modo mais ou menos paralelo, apontando para um verdadeiro “espírito do tempo” de modo algum restrito ao Irã. Ali Shariati, que passou parte da sua educação em Sorbonne na década de 1960, foi influenciado sobretudo pelo marxismo,

tendo aulas com o sociólogo Georges Gurvich, Louis Massignon e Henri Corbin, orientalistas interessados no misticismo islâmico. Sua principal influência religiosa era o xiismo duodécimo. Seu pai havia sido um clérigo que renunciara ao turbante, mas continuara pregando as escrituras nas escolas estatais de Mashed, além de ter fundado o “Movimento dos Socialistas Adoradores de Deus”. Do árabe, Shariati traduziu a obra *Abu Zarr: Khodaparast-e Sosiyalist* (Abu Zarr: o Socialista Adorador de Deus, em persa). Do francês, também traduziu um livro de Massignon a respeito de Salman Pak, companheiro persa do profeta Mohammad, descrevendo-o como o “primeiro muçulmano, o primeiro xiita, e o primeiro a lutar em nome do *Imam Ali*). Na França, participou de protestos a favor da independência de nações como a Argélia e o Congo. Traduziu livros de Sartre (*O que é Poesia?*) e *Guerra de Guerrilhas*, de Ernesto Guevara. Começou a traduzir *Os condenados da terra*¹²², de Frantz Fanon. Mas Shariati também estava em contato com a Teologia da Libertação por meio do periódico católico *L'Esprit*, que na época publicava diversos artigos sobre cristianismo e marxismo, bem como movimentos de liberação no Terceiro Mundo (ABRAHAMIAN, 2008, p. 143–144).

Muito se fala a respeito do papel da religião nos movimentos políticos do Oriente Médio no século XX. A ascensão da religião no Oriente Médio como um todo encontrou seu ápice na década de 1980, marcada justamente pela Revolução no Irã em 1979. Mas tratava-se de um processo que vinha se desenvolvendo algumas décadas antes, favorecido pelo crescimento das populações e das cidades, a ampliação dos meios de comunicação, e a ampliação da participação política que as acompanhava. Os deslocamentos de populações rurais para as cidades significaram uma certa “ruralização” das cidades, nas palavras de Hourani, no sentido de que as populações de migrantes levaram para os estratos urbanos sua cultura e linguagem políticas. A migração em massa para as cidades significou o esfacelamento dos antigos laços de vizinhança e de parentesco que uniam as pessoas nas aldeias. O sentimento de que pertenciam a uma comunidade universal, islâmica, por outro lado contrabalançavam seus sentimentos de alienação, e fornecia uma linguagem de oposição ao poder ocidental e àqueles que eram vistos como seus títeres, corruptos, ineficazes e imorais. No mundo árabe, a Irmandade Muçulmana é fruto deste contexto. Mesmo movimentos secularistas, como na Síria, no Iraque e na Argélia, recorreram à linguagem do Islã para fazer valer suas ideias, evocando experiências históricas que colocavam os árabes como portadores do Islã (HOURANI, 2006, p. 588).

¹²² *Mostazafin-e zamin*, ou “deserdados da terra”, usando um termo corânico que teria papel central no vocabulário político revolucionário (ARJOMAND, 1989, p. 93–94).

Mas no Ocidente, o cristianismo também era uma força influente à esquerda e à direita do espectro político. No início do século XX, movimentos fascistas e socialistas estiveram na vanguarda de movimentos de mobilização e integração nacional na Europa, mas a mesma função era desempenhada por movimentos religiosos diversos. No Ocidente, como no Irã, o século XX viu mudanças sociais profundas, caracterizadas pelo deslocamento de um grande número de pessoas dos estratos em que nasceram para outros contextos. Os movimentos religiosos serviram como canais de integração dos indivíduos nas novas comunidades e mesmo nos movimentos políticos e nos partidos. No México, o movimento Cristero com o lema “Viva Cristo Rei”, sacudiu o país entre 1926 a 1929 contra as reformas anticlericais do governo. Embora apoiados por elementos de todas as classes sociais, e predominantemente antirreligiosos em suas manifestações na Europa Ocidental, os movimentos fascistas frequentemente apelaram para os sentimentos religiosos das suas principais bases de apoio, encontrada entre os “deslocados, os despossuídos, e os desclassificados”, das quais também vinham muitas de suas liderança. Embora associados com o anticlericalismo e com uma ênfase nas tradições germânicas pré-cristãs, os nazistas souberam explorar as solidariedades comunais protestantes difundidas nas zonas rurais. Na Eslováquia, Hungria, Romênia e Croácia, os movimentos fascistas eram empaticamente cristãos e objetivavam estabelecer estados corporatistas cristãos. Na Romênia, Codreanu e Mota fundaram associações universitárias religiosas a favor da reforma cristã e do “ressurgimento nacional”. A República Eslovaca (1939-1945) fora estabelecida pelo Partido Popular do padre Hlinka e presidida pelo também padre Tiso. Na Croácia, o movimento Ustasha também tinha uma forte identificação com o catolicismo. No Brasil, a Ação Integralista Brasileira de Plínio Salgado se apoiou numa extensa rede de associações religiosas unificadas pelo Cardeal Leme e obteve grande apoio de intelectuais católicos prometendo uma “revolução espiritual”¹²³. À esquerda, fundindo cristianismo e marxismo, a Teologia da Libertação, teve ampla influência na América Latina entre as décadas de 1950 e 1960, liderado por figuras como Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Juan Luis Segundo e Leonardo Boff, entre outros (CAMURÇA, 2013).

Nos Estados Unidos, país mais referenciado por Mohammad Reza Xá em seus textos, o governo não pergunta em seus censos a composição religiosa da sua população, de modo que não há estatísticas oficiais. De acordo com estudos demográficos feitos por *think tanks* americanas como *Gallup* e *Pew Research Center*, a proporção de cristãos na população é alta.

¹²³ Os exemplos são todos tirados de Arjomand (1989, p. 197–209). A predominância dos exemplos fascistas se deve à tentativa do autor em estabelecer um paralelo entre o fascismo e os movimentos religiosos dentro do Irã. Mas, para os nossos objetivos, é suficiente ressaltar o apelo que a religião tinha também nos continentes europeu e americano, integrando movimentos de massa.

A quantidade de pessoas que se declaravam cristãs na década de 1950 era da ordem de 90% da população, o resto da qual majoritariamente judaica. Caminhando para o fim da segunda década do século XXI, o número se reduziu. Mas a razão ainda permanece majoritária (74%), os Estados Unidos ainda possuem a maior população cristã entre as nações, e a religião continua um fator político relevante, entrelaçada à autoidentificação política entre democratas e republicanos (GALLUP, INC, 2016; PEW RESEARCH CENTER, 2015). Quando Mohammad Reza agradece a Deus que sua esposa esteja “sã e salva” [“And I thanked God that my young wife was safe and supremely happy!”] após o nascimento de seu primogênito, na contracapa de seu livro, apontando para a construção de um Deus neutro e não necessariamente vinculado a uma religião específica, ou quando estabelece paralelos entre santos xiitas e figuras importantes no cristianismo, é para as sentimentalidades deste mesmo grupo que apela (1968).

Nos escritos do xá, o Islã sem dúvidas recebe uma atenção especial. Discursando a respeito das mudanças que o Irã conheceu sob seu reinado, alardeando que suas reformas foram baseadas “nos mais avançados princípios de justiça e direitos humanos que mudariam a estrutura da sociedade” [on the most advanced principles of justice and human rights that would change the framework of our society] e que colocaram o país na posição de ser “internacionalmente considerado estável” [regarded internationally as stable], que foram uma “mudança sem derramamento de sangue” [bloodless change] e “talvez um milagre sem precedentes” [perhaps an unprecedented miracle], o xá afirma que os feitos “do Xá e da Nação” [of the Shah and the Nation] só foram possíveis graças à benção divina e à sua integridade em relação aos princípios do Islã (1967, p. 2–3):

Conseguimos realizar essa transformação com a ajuda de Deus e o apoio total do povo, pois ela não só estava de acordo com os ensinamentos do Islã e dos mais altos princípios de justiça e altruísmo, mas também atendeu as mais profundas esperanças da nação¹²⁴ (PAHLAVI, 1967, p. 3).

Mas que essa benção divina transcende religiões específicas fica evidente quando o xá recorre a Abraham Lincoln para vincular, no parágrafo seguinte, para validar a ideia exposta acima: “Nas palavras de Abraham Lincoln, agimos ‘com malícia contra ninguém; com caridade para com todos; com firmeza no que é correto na medida em que Deus nos mostrar o que é correto’”¹²⁵ (PAHLAVI, 1967, p. 3, tradução nossa).

Nem ao mencionar o Islã o xá o faz à exclusão das demais religiões. Meihy lembra

¹²⁴ Original em inglês: “We were able to accomplish this transformation with God’s help and the complete support of the people, for not only was it in keeping with the teachings of Islam and the highest principles of justice and altruism but it also fulfilled the deepest hopes of the nation”

¹²⁵ Original em inglês: “In the words of Abraham Lincoln, we acted ‘with malice toward none; with charity for all; with firmness in the right, as God gives us to see the right’”

acertadamente que o Islã do xá é sobretudo uma forma de religião entre *outras religiões*, como o próprio cristianismo e o zoroastrianismo, e não possui um valor acima das demais. Mais do que a denominação, o que é importante são os “princípios espirituais” [spiritual principles] que as religiões oferecem, e que apenas “no nosso caso é a religião do Islã”:

Em todos esses projetos, dois princípios devem permanecer constantes e sagrados para nós. Um é a confiança nos princípios espirituais e nas crenças religiosas, que em nosso caso é a religião do Islã. Nosso povo e nossa sociedade estão devotadamente unidos à sua religião e suas crenças, e a sublime verdade da religião é o poder governante e o fator consistente de nossa ordem moral e espiritual. O segundo é a preservação das liberdades individuais e sociais e o fortalecimento dessas liberdades para que elas se tornem mais fortes do que nunca em nossa história (PAHLAVI, 1967, p. 15, tradução nossa) ¹²⁶.

Quando o xá evoca o nome “Islã”, e quando mistura referências a figuras importantes da história ocidental e da história do mundo islâmico, o faz não por confusão teórica, e sim com um objetivo duplamente calculado. Para seus leitores ocidentais, o xá associa a religião oficial de seu país a princípios liberais: às liberdades individuais, econômicas, de expressão, de crença, princípios frequentemente associados apenas ao Ocidente e do qual o Islã, no discurso orientalista, representa o duplo negativo. Para o leitor iraniano, assegura que a acusação de que suas reformas se tratam de importações nocivas do Ocidente e são contrárias ao Islã é destituída de fundamentos, pois esses princípios seriam também princípios islâmicos. Tanto quanto Abraham Lincoln e tanto quanto qualquer outro na história europeia ou americana, o Imam Ali teria sido um humanista e um democrata:

O Imam Ali escreveu a Malek Ashtar, o Governador do Egito, como segue: "Administre justiça igual para todos. Dê preferência à vontade da maioria, pois a insatisfação de muitos invalida a satisfação de poucos, enquanto a insatisfação de alguns não afeta a satisfação de muitos. Isso significa que, se o povo o apoiar, a inimizade de alguns será inútil e, vice-versa, a aquiescência de alguns nunca justifica a desaprovação do povo." ¹²⁷ (PAHLAVI, 1967, p. 3, tradução nossa)

Ao longo do reinado de Mohammad Reza, a religião como sanção do líder político não só não diminuiu, como aumentou, o que faz com que alguns historiadores duvidem de que o programa do xá era de fato “secular”, em primeiro lugar. Para Ali Ansari, a alcunha de “secular” atribuída ao Estado Pahlavi por estudiosos iranianos ligados à República Islâmica

¹²⁶ Original em inglês: “In all these designs two principles must remain constant and holy for us. One is the reliance on spiritual principles and religious beliefs, which in our case is the religion of Islam. Our people and our society are devoutly attached to their religion and beliefs, and the sublime truth of religion is the governing power and the consistent factor of our moral and spiritual order. The second is the preservation of individual and social freedoms, and the strengthening of these freedoms so that they become stronger than ever before in our history”

¹²⁷ Original em inglês: “Imam Ali wrote to Malek Ashtar, the Governor of Egypt, as follows: 'Meet out equal justice to all. Give preference to the will of the majority, as the dissatisfaction of many invalidates the satisfaction of few, while the dissatisfaction of a few does not affect the satisfaction of many. This means that if the public supports you, the enmity of a few will be of no avail, and, vice versa, the acquiescence of a few never justifies the disapproval of the public.'”

funcionou como uma maneira de reforçar a Revolução como um momento seminal na história do Irã. Para esses intelectuais, os Pahlavi teriam sido seculares no sentido de “irreligiosos”. Mas se Reza Xá havia tomado uma postura ambivalente em relação à religião, Mohammad Reza jamais perseguira de fato uma política estritamente secular. Pelo contrário, o último Pahlavi introduziu sua própria concepção de uma monarquia “empaticamente religiosa”, que tinha mais a ver com as ideias do Aiatolá Khomeini do que as de seus predecessores (ANSARI, 2012, p. 191–192).

Argumentamos antes que, apesar de organizado, o clero xiita iraniano jamais teve uma estrutura hierárquica rígida ou muito clara. Mas, na interpretação de Ansari, o xá inclusive foi além das proposições de Khomeini, ao de fato introduzir uma cadeia esotérica de autoridade e de crença objetável até mesmo para os ulemás mais ortodoxos. Assim como muitas das ideias advogadas pelo xá, esta não encontraria seu ápice antes da década de 1970, quando o xá passou a encorajar e a tolerar a expansão de redes religiosas. Mas em seus discursos na década de 1960, já se nota a tentativa de reinterpretar a noção milenar de sacralidade do monarca, bem como de dirigir o foco da religião para o Estado. Ao fazê-lo, o xá bebe de fato mais em fontes de teoria política ocidental – ainda que de maneira superficial - do que no próprio vasto corpo de jurisprudência islâmica escrito e mantido por clérigos. Mas em vez de simplesmente sufocar a oposição religiosa e promover uma ideologia estritamente nacionalista e ocidentalizante no lugar, o programa do xá tinha como consequência a sacralização da monarquia e instituição de uma religião estatal com o xá em seu cume (ANSARI, 2012, p. 191–195).

3.2 Nacionalismo e modernização: ideias “importadas”?

A separação entre clero e Estado, existente enquanto projeto desde a era constitucional e materializada na Era Pahlavi, tinha como consequência a rejeição das doutrinas clericais como fonte de legitimidade para o monarca. Isso não significava, como vimos, que a religião deixasse de ser um fator de peso na política iraniana e na opinião pública mundial. De fato, Mohammad Reza, mais do que Reza Xá, buscou promover e reforçar uma imagem de protetor do Islã. Diante das acusações de que suas reformas eram resultados da “doença ocidental”, de que o xá era um agente do imperialismo, um déspota cujas ações trariam o fim do Islã, Mohammad Reza passou a ressaltar o contrário. A crescente oposição dos anos 1960 tinha um caráter cada vez mais antimonárquico. O divórcio com o clero e sua transformação em inimigo significava que agora as doutrinas dos juristas, antes enfatizando a interdependência entre a religião e o monarca, agora denunciavam o xá e suas reformas. Não seria até o fim da década de 1970 que essas ideias se tornariam hegemônicas; mas a doutrina do *velayat-e faqih*

de Khomeini é fruto precisamente deste contexto. O divórcio com o clero ocorreu paralelamente ao casamento entre religião e marxismo, que por sua vez tem desde sempre um caráter irreconciliavelmente antimonárquico.

A reformulação completa do antigo sistema imperial, baseado na descentralização administrativa e da aliança de conveniência entre o monarca e os diversos outros polos de poder, num sistema em que toda a autoridade converge para o Estado significava que era ainda mais imperativo que a monarquia fornecesse sua própria narrativa que desse conta de englobar, a seu modo, a religião. Mas nessa nova síntese, o monarca passou a ter primazia. Santificado por Deus – não necessariamente um Deus islâmico, mas uma ideia geral de Deus –, o monarca passou na retórica de Mohammad Reza a ser o pivô de toda forma de progresso e de estabilidade do Irã. Como a instituição monárquica precede o Islã na narrativa fornecida pelo xá, outros critérios passam a ser determinantes.

Uma segunda olhada para o trecho destacado por Meihy revela outros elementos do discurso de legitimidade que, ao contrário da religião, eram completamente novos:

Em 21 de fevereiro de 1921, o destino salvou *a antiga terra do Irã* do estado deplorável que o trouxe à beira da destruição. Como expliquei detalhadamente em "Mission for my country", enquanto a Europa, a América e o Japão avançavam rapidamente para o desenvolvimento industrial, o Irã passava por um de seus piores períodos de decadência que começara dois séculos antes. [...] E então, como tantas vezes antes aconteceu na *história do meu país*, um milagre aconteceu. Um *iraniano* energético e resoluto surgiu para salvar o país da anarquia e os perigos da dominação estrangeira e feudal¹²⁸ (PAHLAVI, 1967, p. 4, grifos nossos, tradução nossa)

Não bastava que o xá se apresentasse como campeão do Islã. Tão importante quanto, era apresentar-se como um compatriota da “antiga terra do Irã”. Dentro dessa formulação, o monarca só é legítimo se compartilha de uma origem comum com o povo, a partir de critérios bem definidos, que levam em consideração uma história comum, um território comum, uma língua comum, e sobretudo uma história de dedicação à nação. Como Reza Xá era “devidamente” persa, identidade comprovada por três gerações de serviço militar, a dinastia por ele fundada era mais digna do trono do que a dinastia Qajar, doravante construídos como estrangeiros turcos:

Ao contrário dos Qajares, que, como já mencionei, eram de origem túrquica, meu pai era de estirpe genuinamente persa. Tanto seu pai quanto seu avô foram oficiais do antigo exército persa. Seu avô se distinguiu por heroísmo em uma de nossas guerras contra os afegãos, e seu pai tinha sido comandante de um regimento

¹²⁸ Original em inglês: “On February 21st, 1921, fate saved the ancient land of Iran from the deplorable state which had brought it to the brink of destruction. As I explained in detail in “Mission For My Country,” while Europe, America, and Japan were rapidly progressing towards industrial development, Iran was going through one of her worst periods of decadence which had begun two centuries before. [...] And then, as had so often happened before in the history of my country, a miracle occurred. An energetic and resolute Iranian arose to save the country from anarchy and the dangers of foreign and feudal domination”.

habitualmente estacionado na província de Mazanderan ¹²⁹(PAHLAVI, 1968, p. 35)

A ideia de que aspirações políticas podem ser legitimadas por aquilo que se chamou de “nação”, em quaisquer das suas variantes, é de fato uma inovação teórica que nasceu em espaços “ocidentais”. Embora tenha sido o foco do capítulo anterior, o impacto ocidental no Irã não pode ser resumido às investidas imperialistas da Rússia e do Reino Unido - embora tenham funcionado como catalisadores - nem trouxe apenas a desestabilização da sociedade e das relações de poder em voga no Irã do século XIX. Outro engano é confiná-la temporalmente à era Pahlavi, especialmente sob Mohammad Reza. O contato com o Ocidente, sobretudo por meio da educação moderna, introduziu no Irã novas ideias, ocupações, e uma nova classe média – da mesma maneira que serviu de estímulo para o que seria conhecido como a “classe média tradicional”, composta pelos nobres religiosos e pelos bazares urbanos, cujos interesses foram feridos pelo impacto estrangeiro. De acordo com Abrahamian,

Seus membros se descreveram como “pensadores esclarecidos”, adotando primeiro o termo árabe *monvar al-fekran* e mais tarde [quando a língua e a tentativa de “purificar” o persa de influências estrangeiras, sobretudo árabes e turcas, se tornaram um componente importante de certos nacionalismos iranianos] cunhando o equivalente persa *rowshanfekran* [...]. Esses novos intelectuais tinham pouco em comum com os “homens da caneta” tradicionais encontrados na corte real ou nos seminários teológicos. Eles percebiam o mundo não por meio da literatura de “espelhos de príncipes”, mas pelo Iluminismo francês. Não veneraram a autoridade real, mas a sobriedade popular; não tradição, mas liberdade, igualdade e fraternidade; não Sombras de Deus na Terra [título do xá do Irã], mas os direitos inalienáveis do Homem. Eles não falavam de equilíbrio social e harmonia política, mas da necessidade de mudanças radicais, transformação fundamental e a inevitável marcha do progresso humano. Eles não prometiam as vantagens do absolutismo e do conservadorismo, mas do liberalismo, do nacionalismo e até mesmo do socialismo. Sua visão foi moldada não tanto pelo Alcorão, pela *shari’a* ou pelo Messias xiita, mas pela Era da Razão e suas noções radicais de Direitos Naturais - direitos que os cidadãos possuem por serem humanos (ABRAHAMIAN, 2008, p. 35, tradução nossa).¹³⁰

Junto de um novo vocabulário e de novas maneiras de conceber política, foi também

¹²⁹ Original em inglês: “Unlike the Qajars, who as I have mentioned before were of Turkic origin, my father was of genuine Persian stock. Both his father and grandfather had been officers in the old Persian army. His grandfather had distinguished himself for gallantry in one of our wars against the Afghans, and his father had been commanding officer of a regiment usually stationed in Mazanderan province”

¹³⁰ Original em inglês: Their members described themselves as “enlightened thinkers,” adopting first the Arabic term *monvar al-fekran* and later [quando a língua e a tentativa de “purificar” o persa de influências estrangeiras, sobretudo árabes e turcas, se tornaram um componente importante de certos nacionalismos iranianos] coining the Persian equivalent *rowshanfekran* [...]. These new intellectuals had little in common with the traditional “men of the pen” found either in the royal court or in the theological seminaries. They perceived the world not through “Mirror for Princes” literature, but through the French Enlightenment. They venerated not royal authority but popular sovereignty; not tradition but Liberty, Equality, and Fraternity; not Shadows of God on Earth [título do xá do Irã] but the inalienable Rights of Man. They talked not of social equilibrium and political harmony, but of the need for radical change, fundamental transformation, and the inevitable march of the human progress. They promulgated not the advantages of absolutism and conservatism, but of liberalism, nationalism, and even socialism. Their outlook was shaped not so much by the Koran, the *shari’a*, and the Shi’i Messiah, but by the Age of Reason and its radical notions of Natural Rights – rights citizens possess by virtue of being humans.

neste momento que se intensificou a influência cultural ocidental, transformando-se, Abrahamian nos lembra, numa verdadeira penetração ocidental¹³¹. Uma das escolas afiliadas ao Dar al-Fanon, politécnica fundada em 1852 como parte da “modernização defensiva” Qajar e responsável pelo treinamento da aristocracia iraniana, por meio do Escritório de Impressão Governamental, publicou mais de 160 livros, principalmente de assuntos médicos, militares e linguísticos, mas também biografias de estadistas europeus famosos, entre os quais Napoleão, Luís XIV e Pedro, o Grande, adaptações de clássicos da literatura Ocidental, como *Robinson Crusoé* (Daniel Defoe), *Os Três Mosqueteiros* (Alexandre Dumas), *Volta ao Mundo em 80 dias* (Júlio Verne), e obras que passaram a constituir as bases do pensamento científico ocidental, como o *Discurso do Método* (René Descartes), *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural* (Isaac Newton) e *A Origem das Espécies* (Charles Darwin). Mais importante para nossos propósitos, entre esses livros estavam dez histórias do Irã, algumas das quais sobre a época pré-islâmica, e a maioria escrita por Europeus (ABRAHAMIAN, 2008, p. 40). Muito antes de Mohammad Reza Xá recorrer a Arthur Christensen para defender que “um rei de verdade não é tanto um chefe de Estado quanto um professor e um líder” [A real

¹³¹ Não é demais enfatizar que o impacto do que viria a ser chamado de “Ocidente” na região do Oriente Médio não foi um acontecimento repentino do século XIX. Como aponta Keddie, o comércio com a Europa já era importante nos séculos XVIII e XIX, e teve um papel importante na introdução de armas de fogo curtas. Antes, armas de fogo, maiores, mais pesadas e sobretudo mais caras, eram exclusividades do governo central. As armas curtas, segundo a autora, podiam ser facilmente manuseadas por guerreiros montados em pequenos bandos descentralizados. Combinada com o domínio equestre pelos nômades, essas armas foram fatores que contribuíram para o fortalecimento das tribos em relação ao poder central (KEDDIE; RICHARD, 2003, p. 23). O próprio xá faz uma história resumida do contato entre “Ocidente” e a Pérsia, afirmando que “nosso contato com o Ocidente não é desse modo algum recente” [our contact with the West is by no means recent]. Demonstrando um senso de historicidade que não deixa de ser surpreendente, dada sua tendência em perceber uma continuidade ininterrupta da Pérsia da Antiguidade aos seus dias, o xá afirma que Alexandre, o Grande, “veio da Macedônia, uma terra que é parte do que agora é chamado de Ocidente” [came from Macedonia, a land that is part of what is now called ‘the West’]. Além da conquista da Pérsia por Alexandre em 331 a.C., o xá cita a batalha contra o imperador romano Valeriano em 260 d.C., bem como viajantes como Marco Polo em 1271, trocas de correspondências entre Tamerlão e Henrique IV da Inglaterra e Henrique III de Castela, a captura de Hormuz pelos portugueses em 1507, e uma infinidade de eventos semelhantes até século XX. De fato, o contato entre as regiões precede em muito as noções de “Ocidente” e “Oriente” e deve ser visto como uma continuidade, embora a partir do XIX essas relações terem sido muito mais intensas (PAHLAVI, 1968, p. 133–135). É também digno de nota que a influência “ocidental” no Oriente Médio em hipótese alguma deve ser vista como unilateral. Martins, analisando o “orientalismo barroco”, mostra como o olhar para o “oriental” nem sempre foi hostil e dominador, como viria a ser o orientalismo pós-napoleônico estudado por Said. Entre os diversos “orientalismos antes do Orientalismo”, a vertente que Martins estuda era vista como extensão dos estudos clássicos, olhava com curiosidade para as línguas e a poesia orientais, estabelecia relações entre dinastias da Europa e do Oriente. É dessa época a compilação e tradução das *Mil e uma noites* por Antoine Galland e das fábulas de La Fontaine que, além de fontes indianas, podiam ter suas origens traçadas até o literato iraniano Sa’di (MARTINS, 2017, no prelo). Goethe, de maneira semelhante, interessou-se desde cedo por poesia oriental e compôs um poema dramático na juventude tendo Mohammad no papel central e chegou a preparar-se para o estudo do Alcorão, o que nunca fez de fato. Também teve contato com poesias árabes pré-islâmicas, alegando ter traduzindo para o alemão um poema do *Mu'allakat*, indianas, como o *Sakuntala*, e persas, como o *Jardim de Rosas* de Sa’di e *Leila e Majnun*, de Jami. Seu *Divã Ocidental-Oriental* foi inspirado em grande parte por Hafez – que recebe seu próprio livro, o “Hafis Nameh” –, com o qual teve contato por meio da aclamada tradução de Joseph von Hammer em 1812. Ver o prefácio de Edward Dowden à sua tradução inglesa do *Divã* de Goethe (1914, p. xii).

king is not so much the political head of the nation as a teacher and a leader] (MEIHY, 2007, p. 37; PAHLAVI, 1967, p. 2), “ os iranianos começaram a enxergar seu próprio passado assim como a história mundial sobretudo com olhos ocidentais” [iranians began to see their own past as well as world history mainly through Western eyes] (ABRAHAMIAN, 2008, p. 40).

Que os iranianos tenham olhado para o Ocidente em busca de inspiração para ideias e instituições, tinha sido um processo iniciado décadas antes do começo de seus confrontos com a dominação europeia. Segundo Kia, o próprio nacionalismo persa tinha suas raízes na divisão de ideias e instituições em dois domínios: um “domínio externo” ou “domínio material”, da tecnologia, das instituições políticas, das ciências modernas, em que a Europa havia se mostrado superior a todo o mundo islâmico e, assim, deviam ser estudados e imitados. O “domínio espiritual”, ou “domínio interno” era o domínio da identidade cultural, em que não se poderia permitir que a Europa penetrasse e dominasse. A necessidade de preservar a pureza do “domínio espiritual” era tão mais urgente quanto maior fosse o sucesso do país em adotar as instituições e as ideias europeias. Foi dessa mesmíssima premissa que nasceu, ainda no século XIX, o conceito da Pérsia pré-islâmica como a “Era de Ouro” do Irã, e os debates em torno da purificação linguística do milenar idioma persa (KIA, 1998, p. 9–11). A dinastia Pahlavi não fez mais, assim, do que se apoiar nos mesmos mitos de origem.

A sombra dos impérios Ocidentais, expondo a fraqueza dos Qajares e conseguindo de um Estado fragilizado concessões que ameaçavam os bazares urbanos e os nobres religiosos, provocou o enfraquecimento dos laços que uniam a corte à sociedade. O surgimento da “classe média tradicional”, nome pelo qual passou a ser chamada esta aliança no século XX e que o Estado Pahlavi não fez senão alienar ainda mais, pode assim ser divisado nas queixas comuns do clero e do bazaar contra os Qajar. Em oposição, o mesmo período, por meio da educação moderna, criou a “nova classe média”, caracterizada por novas ocupações e novas ideias. Por um breve período, ambas as classes juntaram-se, num esforço conjunto contra o governo da corte e o que percebiam ser a causa da impotência do Irã, no que ficou conhecido como a Revolução Constitucional do Irã. Em 1906, a primeira de uma série de inúmeras revoluções no século XX – A “revolução” de Reza Xá, conforme a chamava seu filho; a “Revolução Branca” de Mohammad Reza e “A Revolução Islâmica” de Khomeini, bem como muitos outros movimentos que se pretendiam “revolucionários” - Revolução Constitucional de 1906 *slogans* como “o alvorecer de uma nova era” [dawn of a new era], “portal para um futuro brilhante” [gateway to a bright future], e também o “redespertar de uma antiga civilização” [reawakening of an ancient civilization] (ABRAHAMIAN, 2008, p. 34–35).

A revolução fora desencadeada por uma crise econômica entre 1904 e 1905, causada

pela bancarrota do governo e por uma altíssima inflação, por má colheita, uma epidemia de cólera, e pela guerra Russo-Japonesa de 1905, graças à agitação no Estado russo e à interrupção repentina que provocara nas vias de comércio do norte. Em resposta às medidas de Mozaffar al-Din Xá, que, além de ameaçar aumentar os impostos, solicitou novos empréstimos aos bancos russos e ingleses e, em troca, atendeu à exigência destes em entregar todo o sistema alfandegário ao belga Monsieur Naus, que se tornara ele mesmo extremamente impopular. Protestos eclodiram por todo o país. Mulheres em Teerã protestavam contra a venda de mulheres como escravas feitas por pais ou maridos que tentavam sobreviver na crise. Em Mashhad, protestos contra o aumento nos preços do pão eram reprimidos com tiro, mesmo tendo se refugiado no templo do Imam Reza, quando todo pedido de asilo em solo iraniano era, em tese, inviolável. Num episódio que ficou conhecido como “a falanga dos comerciantes”, três comerciantes eminentes do bazaar foram castigados publicamente pelo governo de Teerã, que buscava um bode expiatório para desviar a atenção pública. O bazaar inteiro fechou e exigiu a demissão do governador. A esses protestos, juntaram-se outros: em Kerman, a revolta Sheikhi-Mutasheri conseguiu a derrubada do governador local, além de provocar a falanga de um mojtahed local, o saque de um bairro judeu que foi tomado como bode expiatório, além da morte de dois manifestantes. Em Tehran, em 1906, o Banco Russo, que junto de bancos britânicos monopolizava o sistema monetário local, precisou de mais espaço para sua expansão e providenciou a compra de um cemitério abandonado ao lado. A retirada dos corpos do cemitério provocou indignações até mesmo em Najaf, no Iraque – uma das cidades mais sagradas para o xiismo. Apenas uma semana depois, durante o mês do Muharram, cossacos deportaram organizadores do protesto, prenderam um *luti* famoso, e dispararam contra manifestantes na Mesquita de Sexta-Feira, tirando a vida de um sayyed (descendente do Profeta), levando uma multidão ainda maior às ruas. (ABRAHAMIAN, 2008, p. 41–43).

Dois foram os protestos mais importantes da época: um protesto em junho de 1906, liderado pelos Sayyeds Abdallah Behbehani e Muhammad Tabataba'i, alguns dos clérigos mais respeitados de Teerã, e pelo Sheikh Fazlollah Nuri. Juntos, e levando consigo mais de mil seminaristas de Qom, ameaçavam deixar o país em massa e instalar-se em Karbala e Najaf, deixando o país sem religiosos. Com o movimento, conseguiram que o governo central impedisse a construção do banco, destituisse o governador de Kerman e o administrador belga “Monsieur Naus” (ABRAHAMIAN, 2008, p. 43).

O segundo protesto foi o que levou propriamente à Constituição. Na mesma semana do protesto dos *mojtaheds*, cinquenta mercadores – entre os quais alguns que eram ativos em

sociedades secretas – e mulás dirigiram-se à legação britânica – na época, antes da infame Convenção Anglo-Russa, ainda vista com a mesma esperança com que mais tarde no mesmo século os americanos seriam olhados como contraponto ao imperialismo estrangeiro, ambas estilhaçadas – buscando refúgio. No acampamento, apenas estudantes do Dar al-Fanon tiveram a entrada permitida. Os estudantes da politécnica fundada por Mirza Taghi Khan Farahani (“Amir Kabir” ou “Amir Nezam”), o primeiro-ministro reformista de Nasser al-Din Shah, promoveram discussões sobre constitucionalismo e até mesmo sobre republicanismo. Traduzindo a constituição belga, discutiram as vantagens de um governo parlamentar liderado por um monarca titular. O movimento, que havia começado com uma série de protestos independentes contra o governo e os mandos e desmandos dos russos, passou a partir da legação britânica a exigir uma Casa da Justiça e a redação de uma Constituição por uma Assembleia Nacional. Com o reino mergulhado em crise, Mozaffar al-Din Xá não teve escolha senão autorizar eleições para a Assembleia Constituinte, em 5 de agosto de 1906, (ABRAHAMIAN, 2008, p. 44).

O impulso para adotar instituições europeias veio, portanto, de dentro do Irã, num dos raros momentos em que as classes tradicionais se aliaram às novas. Quando Coggiola mencionou que os revolucionários viam na Constituição o segredo da força do imperialismo, vendo sua confirmação na derrota da Rússia em 1905 por uma nação asiática que também se modernizava – o Japão –, estava descrevendo um princípio que se espalhou por todo o Oriente Médio (2008, p. 28–31). Amin al-Soltan (Atabak-e Azam), um velho político que fizera carreira sob o “antigo regime” e que fora primeiro-ministro por um breve período na primeira fase do movimento constitucional, afirmava que sua conversão para o constitucionalismo ocorrera após uma visita ao Japão (ARJOMAND, 1989, p. 42). Há poucos milhares de quilômetros dali, um jovem nacionalista num Egito ocupado pelos britânicos chamado Mustafa Kamil, convencido de que o segredo da força europeia e a base da civilização era a *wataniyya* (espírito patriótico), que o Egito deveria ser uma nação otomana, muçulmana e oriental, e que ao mesmo tempo devia abraçar o que havia de melhor na civilização europeia, se enchia de esperanças com a mesma vitória do Japão. Emocionado com uma vitória oriental contra um império europeu, Kamil chegou a escrever um livro chamado *al-Shams al-mushriqa* (“O sol nascente”) (HOURANI, 2005, p. 215–221).

Ainda que a inspiração fosse buscada na Europa, analisar “nacionalismo” e “modernização” como completamente importados – seja por um ditador para manter-se no poder ou por intelectuais que queriam reformar as instituições do país – é uma imagem distante da realidade, especialmente quando aplicada ao Oriente Médio. Que os europeus

fossem mais fortes militarmente e economicamente era um fato percebido dentro dos territórios que dominavam ou que, direta ou indiretamente, sofriam as consequências do imperialismo ocidental. Espelhar-se nas nações ocidentais – e em outros orientais que se modernizavam – não era assim resignar-se ao avanço imperial. Era uma forma de resistência. Quando Mohammad Reza tenta ligar uma dinastia recém-construída a partir de uma família de oficiais militares, sem *pedigree* aristocrático nem tribal, a uma identidade “genuinamente persa”, o fazia porque o nacionalismo estava consolidado como princípio político iraniano havia, no mínimo, mais de meio século.

A consolidação do nacionalismo tinha uma severa consequência para antigos sistemas monárquicos, que o xá não podia ignorar. A Revolução Constitucional colocou em voga a esperança da democratização da política dentro do Irã, implicando numa expectativa de direitos em relação a este Estado que fortalecia a identidade nacional. Neste cenário, como observa Hobsbawm, antigas garantias de lealdade tais quais a ordenação divina, a legitimidade dinástica, a pertença a uma mesma religião, se tornaram precárias e, desde a Revolução Francesa, em constante contestação. A identificação do governante com a nação era, para Estados que insistiam na soberania popular - como era o caso, paradoxalmente, do Estado Pahlavi - a única maneira - ou pelo menos a mais atraente - de resolver a questão da legitimidade. Este era certamente o caso da monarquia – adaptar-se aos novos tempos ou perecer. Hobsbawm observa como a monarquia antes de 1914 era universalmente a forma de governo na Europa – e, nessas monarquias, a maior parte era chefiada por indivíduos que não pertenciam à mesma “nação” de seus governados (HOBBSAWM, E. J., 1992, p. 84).

Ao longo do século XX, a instituição monárquica declinou não só na Europa, como também no Oriente Médio. Alguns reinos recém-fundados no século XX tiveram uma curtíssima duração. O Reino do Egito – com quem a dinastia Pahlavi esteve por um tempo ligado, quando Mohammad-Reza contraiu casamento com a princesa Fawzia –, estabelecido em 1922, durou apenas até 1953. O do Iraque – com quem o Irã compartilha fronteiras –, estabelecido em 1932, sobreviveu apenas cinco anos a mais. Em ambos os casos, foram destronados por movimentos nacionalistas iniciados no exército. No caso do Iraque, a abolição da monarquia significou também o trágico fim da família real, executada.

Assim como não poderia abandonar a religião como pilar de seu poder, Mohammad-Reza Xá não podia, deixar de se apresentar aos seus governados como um compatriota, nem de deslegitimar seus antecessores como “estrangeiros”.

3.3 “Nem fato, nem ficção”: o desenvolvimento das disciplinas modernas e a questão do *Shahnameh*

Da mesma maneira que Mohammad Reza reinterpretou à luz de teorias políticas modernas, para seus próprios propósitos, uma longuíssima tradição de santificação do monarca, elementos enfatizados pelo discurso nacionalista não eram completamente estranhos à tradição política iraniana. Há, certamente, países em que identidades nacionais e transnacionais foram construções sem análogos endógenos, com diversos Estados africanos figurando como exemplos – Gana, Nigéria, Senegal, entre outros¹³². Mas, mesmo nestes casos, essas novas formas de identidade não eram necessariamente desatentas às tradições locais. Buscavam a partir delas sínteses capazes de mobilizar massas de indivíduos e criar Estados capazes de fazer frente ao imperialismo europeu.

Mas, no Irã, por mais preponderante que fossem as identidades tribais, e por mais fluidas que fossem, uma forma de identificação mais abrangente existia desde muito tempo dentro do território. Isso não significa que “Irã” sempre tivesse tido o mesmo significado, e nem que a ideia não fosse abandonada e retomada de tempos em tempos; muito menos que os diferentes grupos de pessoas se vissem como iguais ou unidos por laços de solidariedade pelo simples motivo de estarem dentro de um mesmo território¹³³. Mas, de uma maneira geral, ao lado do Islã, existira desde muito tempo um apego à ideia de *Iran Zamin* (Terra do Irã) ou *Iran Shahr* (“País” do Irã) que Abrahamian chama de “iranismo”. Embora as identidades nacionais sejam uma invenção moderna, o *Shahnameh* refere-se ao Irã pelo nome mais de mil vezes (ABRAHAMIAN, 2008, p. 2). O território era chamado desde pelo menos a dinastia

¹³² Ver, a este respeito, Appiah (2007) e Durão (2011). Baseadas em fronteiras nacionais definidas mais por comodidade da administração colonial do que em fatores identitários preexistentes, encerrando em si culturas, línguas, tradições, histórias, cosmogonias e genealogias muito diferentes e não raro conflitantes, os nacionalismos africanos muitas vezes buscaram a homogeneização de suas populações a partir de ideias já bem formulas em outros espaços, notadamente Estados Unidos e Caribe, como da existência de uma “raça negra” e uma cultura universal negra que se tornou a base do movimento da *négritude*. Appiah também nota que, em certos Estados, a homogeneização das suas populações internas foi buscada nas línguas coloniais – francês, inglês, português –, como uma maneira de não privilegiar nenhum dialeto ou tradição local sobre as demais. A situação foi diferente na Europa e no Oriente Médio, em que essa homogeneização foi buscada quase sempre em alguma língua ou dialeto dominante local – não sem resistências como mostra, no Irã, os casos dos turcos e dos curdos.

¹³³ As relações conflituosas entre as tribos são bem exemplificadas por esta passagem de Abrahamian: “Visitantes europeus descobriram que era ‘perigoso’ para turcomenos e persas se aventurarem em territórios uns dos outros. Um viajante relatou em 1841 que turcomenos sunitas consideravam ‘perfeitamente lícito sequestrar garotas persas xiitas e vendê-las como ‘escravas’ na Ásia Central. Tais receios duraram bem até o século seguinte. Torretas de vigia em vilas persófonas continuavam a ser conhecidas como ‘torres de turcomenos’”. Note-se também que a corte qajar descrevia o Irã como uma “sede de domínio” – não um “país”. Original em inglês: “European visitors found it was “dangerous” for Turkmans and Persians to venture into each others’ territory. One traveler reported in 1841 that Sunni Turkmans “consider it perfectly lawful to carry off” Persian Shi’i girls and sell them as “slaves” in Central Asia. Such fears lasted well into the next century. Look-out turrets in Persian-speaking villages continued to be known as “Turkman towers.” (ABRAHAMIAN, 2008, p. 26–27)

arsácida de *ariyan shahr*. O nome foi mantido pelos Sassânidas que, ao contrário dos Aquemênidas, que enfatizavam a Pérsia e uma noção de império “persa”, construíam sua propaganda e seu programa político em torno da noção de *eran shahr*, enfatizando (DARYAEE, 1995, p. 141; ZIA-EBRAHIMI, 2011, p. 461). Após a conquista islâmica, a noção de que, para além das divisões étnicas, havia uma entidade territorial chamada “Irã” foi mantida e alimentada com a tradução dos textos sassânidas para o árabe (TAVAKOLI-TARGHI, 1996). Viajantes europeus desde o século XVII apontavam que os habitantes nativos chamavam seu território de Irã. Para Ansari, um traço notável dos iranianos do século XIX não era uma ausência de consciência histórica, e sim um excesso dela. O nome oficial do território durante a era Qajar era “Domínios Guardados do Irã”, e as elites vangloriavam-se dele como a “sede de domínio mais antiga” [the “oldest set of dominion”] do mundo (ANSARI, 2012, p. 19; 101-102).

O próprio *Shahnameh* fora escrito num momento de particular reação aos árabes, conquistadores percebidos como vindos “de fora” e que punham fim a uma longa tradição imperial. Segundo Dick Davis em sua introdução à tradução que faz do *Shahnameh*, quando os árabes conquistaram o Irã em 651 d.C, o Irã já era percebido como um centro mais ou menos contínuo de tradição e cultura, marcadamente zoroastriana. Os conquistadores enfrentaram revoltas constantes particularmente na província de Fars, o centro político do Império Sassânida. A situação não era ajudada pelo tratamento como cidadãos de segunda classe dispensado pelos califas omíadas (661-750) (FERDOWSI, 2016, p. xvii).

Não havia, então, uma concepção de Estado nacional segundo a qual os governantes deveriam ser do mesmo “país” ou da mesma etnia que os governados, embora houvesse ressentimentos quanto a privilégios de uma etnia sobre outra. Os Omíadas chegaram a criar a possibilidade da integração à classe dominante por meio da conversão ao Islã a ao mesmo tempo sua “arabização”, em que o candidato entrava para uma tribo árabe ou unia-se a uma delas por laços de clientela. Mas como a consequência de uma conversão em massa era a diminuição dos rendimentos globais e, na sua diminuição, a parte que caberia a cada membro, essa possibilidade foi limitada. Mesmo quando a islamização passou a ser permitida a todos, ela não levava necessariamente a “arabização”, e mesmo quando levava, havia uma distinção entre os “árabes da Arábia” e “árabes arabizados”. A situação dos persas havia, é verdade, melhorado muito sob os Abássidas (750-1258), que haviam chegado ao poder numa revolta a partir de Khorasan, e tomado muitas influências persas. Mas foi também em tempos abássidas que essa distinção gerou um movimento literário entre os persas (muitos deles arabizados) de contestação à preponderância árabe (FERDOWSI, 2016, p. xvii–xviii; RODINSON, 2005, p.

21–23).

Como narra Davis, foi também no Khorasan, numa aldeia nas proximidades Tus, numa cidade que à época era uma das cidades mais importantes daquela província, nasceu Ferdowsi em 940. Ferdowsi era membro da aristocracia terratenente que recebia o nome de *dehqan*, uma classe que havia sobrevivido à conquista de maneira mais ou menos independente, ainda que enfraquecida, e que via-se a si mesma como uma espécie de guardiã das tradições persas – o termo *dehqan* chegando inclusive a tornar-se sinônimo, na literatura da época, de “persa”, quando confrontados com os árabes. Foi especificamente sob os Samânidas, sob cujo domínio estava Tus, que floresceram composições poéticas em língua persa. Neste contexto de celebração do passado persa, Ferdowsi reuniu a partir de fontes escritas e orais narrativas pré-islâmicas num épico que foi chamado de *Shahnameh*. No *Shahnameh*, Ferdowsi, ao contrário de Mas’udi, Tabari e outros, ignora completamente a cronologia islâmica e coloca as narrativas em primeiro plano – embora o poema comece com uma exaltação de Deus e as influências islâmicas sejam nítidas no texto. Em seu texto, Ferdowsi narra o declínio de uma era gloriosa sob os reis zoroastrianos, encerrada com os invasores árabes, mesmo que fossem portadores de uma nova religião (FERDOWSI, 2016, p. xiv–xviii). Zahhak inicialmente identificado como um dragão nos textos zoroastrianos, aparece no *Shahnameh* como um homem com duas serpentes nos ombros, simbolizando sua tirania (ANSARI, 2012, p. 284). Mas o homem no qual Ferdowsi o transformou era um homem árabe (FERDOWSI, 2016).

O *Shahnameh* permaneceu um texto importante culturalmente em toda a região influenciada pela cultura persa até os dias de hoje. Os Safávidas, embora buscassem legitimidade no Islã, inclusive criaram um trono batizado de “Tahmasp”, nome derivado do épico (ANSARI, 2012, p. 35). Pertenceu também a um xá safávida, também chamado Tahmasp I, um dos mais famosos *Shahnamehs* com ilustrações em miniatura. Mas, segundo Ansari, foram os Qajares, desde Agha Mohammad Khan, que trouxeram o épico para o centro da instituição política, por mais que mais tarde viessem a ser construídos como “turcos”, quando buscaram se ligar aos seus “antepassados” caiânidas e restauraram a preponderância da ideia de “Irã” (ANSARI, 2012, p. 201).

Mas o épico conheceu um abandono progressivo durante o reinado de Mohammad Reza. Segundo Ansari, o épico foi praticamente ignorado pelo monarca até tarde demais no fim de seu reinado, quando sua tentativa de se associar ao livro foi vista como simplista e ridícula (ANSARI, 2012, p. 34). A coroação de Reza Xá, tomando de empréstimo elementos das coroações safávida, qajar e da realeza europeia, foi aberta com uma oração do Imam Jom’eh e finalizada com uma recitação de versos do livro de Ferdowsi pelo primeiro-ministro

(ABRAHAMIAN, 2008, p. 65). Reza Xá também, ao contrário de seu sucessor, usou e abusou do *Shahnameh* como meio de legitimação do regime. Em 1934, promovendo o milenário de Ferdowsi como meio de integrá-lo no panteão de heróis da nova nação, Reza Xá inaugurou o Mausoléu de Ferdowsi na cidade de Tus, na qual fez um longo discurso, sediou uma conferência internacional no Dar al-Fanon sobre o poeta, e promoveu a publicação de muitas novas edições do *Shahnameh*, antes raras e muito caras. Sob Reza Xá, Ferdowsi passara a figurar nos livros didáticos, em jornais e nos cinemas, então uma novidade tecnológica. Embora, por volta da mesma década, outros poetas como Omar Khayyam, Hafez e Sa'di também passaram a figurar como heróis nacionais e tiveram seus túmulos reconstruídos e marcados como locais de peregrinação, a atenção dada à tentativa de ligar a memória de Ferdowsi como um legado da dinastia Pahlavi não tinha iguais. (MARASHI, 2009).

Mas embora seu sucessor Mohammad Reza reconhecesse sua importância como um artefato cultural, o *Shahnameh* passou a não ter tanto peso para autoridade do monarca. Na única vez em que o livro aparece em *Mission for my country*, o monarca escreve:

[...] Por mais assombroso que pareça, o *Shahnameh*, o épico de comprimento livresco completado por nosso poeta Ferdowsi por volta de 999 A.D, era até há poucas décadas atrás ensinado nas nossas escolas como se fosse história autêntica! Embora a obra seja renomada com justiça como uma das grandes obras-primas literárias mundiais, ele raramente se sustenta contra a pesquisa histórica moderna. Mas estudantes eram ensinados a aceitar como verdade mesmo as lendas mais óbvias do poema.

Na língua persa há uma palavra, *dastan*, que comumente implica algo que não é nem fato nem ficção, mas que está em algum lugar no meio. No passado muito do nosso ensino de história e de outras matérias era feito naquele espírito, e o aluno não aprendia nada das ciências naturais ou sociais modernas.¹³⁴ (PAHLAVI, 1968, p. 255, tradução nossa)

Em *The White Revolution of Iran*, Ferdowsi faz um tímido retorno, sendo mencionado algumas poucas vezes. Mas mesmo assim, sempre de maneira secundária, nunca de maneira independente de outras fontes, e apenas onde o xá não encontra informações em outro lugar para completar seus argumentos. Ao defender sua reforma política e a implantação do voto feminino, colocando a liberdade da mulher como uma reconciliação com o passado nacional, o xá afirma:

Na história do Irã antigo encontramos mulheres extraordinárias que às vezes alcançavam as posições mais altas do país. Por exemplo, na era sassânida, duas

¹³⁴ Original em inglês: “[...] Amazing though it may sound, the *Shahnameh*, the book—length epic poem completed by our poet Ferdowsi about A.D. 999, was until only a few decades ago taught in our schools as if it were authentic history! Though the work is justly renowned as one of the world’s great literary masterpieces, it can hardly stand against modern historical research. But students were taught to accept as truth even the outright legends of the poem.

In the Persian language we have a word, *dastan*, which commonly implies something that is neither fact nor fiction but lies somewhere in between. In the past much of our teaching of history and other subjects was in that spirit, and the student learned nothing of modern natural or social science.”

rainhas, Pourandokht e Azarmidokht, governavam em seu próprio direito, e no *Shahnameh* de Ferdowsi lemos de outra rainha chamada Homa que chegou ao trono. Este grande épico nacional descreve em detalhes os atos valorosos de Gordafarid, que defendeu as fronteiras iranianas contra os invasores turcos, e de mulheres como Rudabeh, Tahmineh, Farangis e Gordieh.¹³⁵ (PAHLAVI, 1967, p. 93, tradução nossa).

Contrariando o que afirmara em *Mission for my country*, o xá faz uso do que está mais ou menos “entre a verdade e a mentira”. A parte que empresta autoridade ao discurso é quando cita Pourandokht (Boran) e Azarmidokht, ambas filhas de Cosroes II e cuja existência encontra amparo em evidências arqueológicas e historiográficas (CHAUMONT, 1989; GIGNOUX, 1987). As restantes, com exceção de Gordieh, esposa de Cosroes II, são tiradas do ciclo caianida do *Shahnameh*, e são usadas para aumentar a contagem de mulheres heroicas de maneira conveniente ao argumento.

Uso semelhante de Ferdowsi é feito pelo xá numa passagem em que defende que a educação existia já na Pérsia antiga em moldes similares à forma escolar moderna. Uma afirmação a respeito dos tempos aquemênidas é complementada por uma passagem descontextualizada de Ferdowsi, que sequer menciona, em seu livro, os Aquemênidas. Aqui, entretanto, Aquemênidas e Sassânidas são fundidos numa “Era Zoroastriana”, e Ferdowsi figura devidamente acompanhado de Estrabão:

O historiador grego Estrabão assim escreve sobre a educação de homens jovens em tempos aquemênidas: “Os jovens persas são acordados antes do amanhecer pelo sopro de uma trombeta. Então se agrupam e são divididos em grupos de cinquenta, cada um sob o comando de um líder. Ele faz suas tropas correrem uma distância de quarenta *stadia* (três a quatro milhas), então os testa na lição do dia anterior e lhes dá uma nova.

Deve-se acrescentar, é claro, que naqueles dias, por causa da estrutura da sociedade iraniana e das inter-relações entre as várias classes, a educação de crianças não era universal e só estava disponível para crianças de classes privilegiadas. Entretanto, a educação era bem difundida, e, como Ferdowsi nos diz, onde quer que houvesse um templo do fogo havia uma escola nas proximidades.

A educação na era zoroastriana não era restrita ao nível primário, mas incluía também os níveis mais altos de ensino. Além das escolas comuns, havia importantes centros de educação científica e cultural no Irã como a famosa universidade Gondi Shahpour, a partir da qual as grandes universidades islâmicas foram mais tarde modeladas¹³⁶ (PAHLAVI, 1967, p. 105, tradução nossa).

¹³⁵ Original em inglês: “In the history of ancient Iran we come across outstanding women who sometimes reached the highest positions in the country. For example, in the Sassanian era, two queens, Pourandokht and Azarmidokht, ruled in their own right, and in Ferdowsi’s *Shahnameh* we read of another queen named Homa who reached the throne. This great national epic describes in detail the valorous deeds of Gordafarid, who defended an Iranian fortress against the Turkish invaders, and of women such as Rudabeh, Tahmineh, Farangis and Gordieh”

¹³⁶ Original em inglês: “The Greek historian Strabo writes thus about the education of young men in Achaemenian times: “The young Persians are woken before dawn by the blast of a trumpet. Then they assemble and are divided into groups of fifty, with a leader in charge of each. He makes his group run a distance of forty *stadia* (3 to 4 miles), then he tests them on the previous day’s lesson and gives them a new one.

It should of course be added that in those days, because of the structure of the Iranian society and the inter-relationship of the various classes, the education of children was not universal and was only available to the

Do ponto de vista da legitimidade política, o que torna notável o abandono do *Shahnameh* como narrativa oficial do regime é sua popularidade extrema. O *Shahnameh* estava no seio das manifestações culturais iranianas mais características. As histórias de Ferdowsi eram ubíquas. Um fenômeno comum no Irã antes da era Pahlavi – não desaparecido completamente, mas menos expressivo do que era antigamente –, era o conhecimento e recitação de poesia clássica, fenômeno este que transcendia classes sociais. Mulheres e homens letrados e iletrados, do campo e da cidade, conheciam e recitavam poesias de grande sutileza e dificuldade, como as de Hafez, Sa'di e do próprio Ferdowsi. Para efeitos de comparação, Keddie afirma que seria o equivalente a um camponês inglês recitar longas passagens de Shakespeare, Milton e John Donne (KEDDIE; RICHARD, 2003, p. 172).

De acordo com Abrahamian, a recitação de longuíssimos trechos do *Shahnameh* pela população rural embasbacava seus observadores europeus no século XIX – ainda que, ao contrário de Keddie, o autor note que a recitação era frequentemente infiel ao texto original. O historiador da literatura persa Edward Browne, segundo Abrahamian nem um pouco fã de Ferdowsi, afirmava que o *Shahnameh* “gozava do primeiro dia até o dia de hoje uma popularidade imutável e incomparável” [enjoyed from the first until the present day an unchanging and unrivalled popularity] em todo o Irã. Ao lado das apresentações atléticas dos *zurkhanehs*¹³⁷, cortejos reais, execuções públicas em praças, procissões de flagelação e fogueiras durante o mês do *Muharram*, declamações dramáticas do *Shahnameh* eram uma das principais formas de lazer e eram frequentes em casas de xá e cafês. Dentro dos *zurkhanehs*, versos escolhidos do épico de Ferdowsi eram recitados até mesmo em Tabriz¹³⁸. Até hoje, sua

children of the privileged classes. Nevertheless, education was widespread, and, as Ferdowsi tells us, wherever there was a fire-temple there was also a school nearby.

Education in the Zoroastrian era was not restricted to the elementary level, but also included the higher branches of learning. In addition to ordinary schools, there were important scientific and cultural centres of education in Iran such as the famous Gondi Shahpour university, on which the great Islamic universities were later modelled.”

¹³⁷ “Casas da força”. Tratam-se de academias associadas primariamente com lutas, comuns em zonas urbanas e suas adjacências. Os *zurkhanehs* são semelhantes aos *tekkes* da Turquia Otomana, aos *harkaras* do Afeganistão e aos *akharas* da Índia. Religião, poesia e música são elementos importantes do *zurkhaneh*. Suas práticas são envoltas em simbolismo do xiismo duodécimo, como a veneração do *Imam Ali*, e a interrupção frequente dos exercícios para a invocação da benção de Deus ao Profeta Mohammad – embora tenham se expandido para o curdistão sunita já no século XVIII, e *zurkhanehs* judaicos (em Tehran e Shiraz) e zoroastrianistas (em Yazd) tenham sido criados, adaptando os rituais às suas crenças. O ritmo dos exercícios são ditados pela recitação de poesia, de autores como Hafez, Sa'di, Rumi e Ferdowsi, além de outros gêneros específicos aos *zurkhanehs* (CHEHABI, HOUCANG E., 2006).

¹³⁸ O aparente paradoxo – quando olhamos o passado com os olhos de hoje - em poemas em persa serem recitados em Tabriz se deve ao fato de, ao longo do século XX, em confronto com o Estado central tanto na era Pahlavi quanto na República Islâmica, as minorias azeris terem desenvolvido uma forte identificação étnica. Os azeris se identificam como turcos e o idioma “turco azerbaijano” é central para essa identidade. Da mesma maneira que intelectuais de língua persa procuraram depurar o idioma de termos túrquicos, árabes e mongóis, intelectuais azeri também desenvolveram uma noção de pureza em seu idioma. No seio dessas propostas, está a noção de que línguas possuem um estado puro; de que certas palavras e expressões são autenticamente “persas” ou “turcas”. Mas em nenhum lugar do mundo a fala coloquial faz distinção

popularidade se reflete nos nomes mais populares dados aos iranianos por seus pais. Além dos nomes vinculados ao xiismo, como Ali, Hassan, Hossein, Mehdi, Ali e Fatemeh, figuram nomes tirados do *Shahnameh* como Isfandiyar, Iskandar, Ardashir, Kaveh, Bahram, Atossa, Sohrab e Rostam (ABRAHAMIAN, 2008, p. 2; 20; 29).

O épico legitimava a monarquia, tornando-a inseparável do conceito de “Irã”. Comemorava os feitos épicos de reis e heróis da terra do Irã. Por ter sido escrito na língua persa, de alguma maneira também ligava o idioma à coroa (ABRAHAMIAN, 2008, p. 5). Mas, como em outros Estados do Oriente Médio, a associação entre língua e a prerrogativa de governar não era tão desenvolvida. Agha Mohammad Khan, chefe do ramo *qoyunlu* da tribo turcófona *qajar*, insuflava o moral das suas tropas ordenando a leitura do *Shahnameh* em voz alta durante as batalhas (ANSARI, 2012, p. 23).

Quando Agha Mohammad Khan consolidou seu poder sobre as demais tribos e deu origem à dinastia homônima, mandou fazer uma “coroa caiânida”, usada em sua coroação em 1796. Agha Mohammad Khan era um leitor ávido do *Shahnameh*, e termos como *taj-e* [coroa] *Kayani* e *kolah-e* [chapéu] *Kayani* aparecem frequentemente no texto como referência a Kay Khosrow, o maior entre os caiânidas. De desenho simples, inspirada pelo barrete *qizilbash* usado pelos últimos safávidas, a coroa metálica buscava ligá-lo à dinastia safávida e distanciá-lo de Karim Khan Zand, cuja reivindicação de regência privava os Zands de legitimidade política independente do soberano nominal safávida (AMANAT, 2001, p. 22–23).

Uma “coroa caiânida” mais suntuosa foi criada mais tarde por seu sucessor Fath Ali Xá, que, buscando distanciar-se tanto dos Zands quanto dos Safávidas, pôs de lado referências ao passado próximo e incorporou referências ao passado distante, adicionando aos poucos joias tomadas de tribos conquistadas de modo a torna-la mais próxima da pompa associada à dinastia mítica. Embora as derrotas para a Rússia e a subsequente crise de legitimidade atravessada pela dinastia tenham posto um fim à exibição da coroa durante o reinado de

entre palavras “nativas” e “estrangeiras”. Palavras fluem de um idioma para o outro e são adotadas livremente. Mas em 2006 a mesma Tabriz, capital da província do Azerbaijão, junto de inúmeras outras cidades predominantemente azeris estiveram no centro de uma polêmica envolvendo o cartunista do *Iran Jomeh* Mana Neyestani. No suplemento infantil do jornal, Neyestani escreveu uma história que intitulou “Como lutar contra uma barata”. Neyestani afirma que seu objetivo era escrever uma história “engraçada” para crianças. Nos quadrinhos, seu personagem Soheil, um menino de dez anos, tenta travar diálogo com uma barata falando “baratês” - “soosoo soosking sisko sooski sooskung”, nada mais do que variações da palavra *susk*, “barata” em persa. A barata, não entendendo o “baratês” do garoto, responde expressando-se na própria língua de Soheil - “namana?” [O quê?]. Para Neyestani, persa nascido em Tehran, a palavra “namana” nada mais era do que uma gíria, uma maneira coloquial de perguntar “o quê?”. Mas tratava-se de uma palavra originária do turco azerbaijano. Interpretando os quadrinhos como mais um ataque ao “povo turco” dirigido por Teerã, desta vez comparados com baratas, uma onda de manifestações varreu cidades azeris em diversas províncias, enfrentando reação violenta da polícia. Para aplacar os revoltosos, o governo mandou prender Neyestani e o editor-chefe do *Iran Jomeh*, Mehrdad Ghasemfar, enviados para uma seção não oficial da prisão de Evin, administrada pela VEVAK. Neyestani conta o episódio em “Uma metamorfose iraniana”, bem como sua fuga da prisão e exílio (NEYESTANI, 2015, p. 18).

Mohammad Xá Qajar, a coroa caiânida continuou sendo usada nas coroações dos reis posteriores, e a simbologia do continuou *Shahnameh* sendo explorada para marcar a legitimidade do monarca (AMANAT, 2001, p. 25–29).

No culto Qajar ao passado distante, referências o *Shahnameh* misturava-se a referências a ruínas e simbologias partas, aquemênidas e sassânidas, dando-lhe significado e forma. Os monarcas nomeavam filhos em homenagem a Kamran, Bahman, Ardashir, Jahanger, e outros heróis do épico; estabeleciam vínculos genealógicos com os partas; decoravam seus palácios com motivos inspirados nos Sassânidas e nos Aquemênidas. Tomando o antigo símbolo do Leão e do Sol, fizeram um brasão, colocando nas mãos do leão a espada do Imam Ali, criando assim um emblema que logo se tornaria um símbolo nacional, distinguindo-se do crescente otomano (ABRAHAMIAN, 2008, p. 20).

O mesmo *Shahnameh* foi amplamente explorado por outras forças políticas atuantes dentro do país, como a British Broadcasting Corporation (BBC) durante a Segunda Guerra Mundial. Fazendo propaganda contra Reza Xá, a emissora inglesa, desde o início da implantação do serviço de rádio no Irã em 1940, tentava apresentar Reza Xá como o Zahhak daqueles tempos (ANSARI, 2012, p. 125). Pouco mais tarde, nos primeiros anos de Mohammad Reza Pahlavi como monarca, durante a ocupação do Irã na Segunda Guerra Mundial, com a ajuda do acadêmico Mojtaba Minovi, que então trabalhava para a BBC editando o jornal pró-Aliados *Ruzgar-e Now*, os britânicos criaram uma série de cartões postais anti-Eixo usando imagens do épico de Ferdowsi. A Alemanha, não tendo um histórico de imperialismo no país, era percebida como uma oportunidade de livração do Irã de seus algozes, há muito tempo a Inglaterra e os Estados Unidos. O famoso cartunista britânico Kem (Kimon Evan Marengo), autor de inúmeras caricaturas propagandísticas para o Ministério da Informação durante a guerra, usou como tema o episódio do rei-demônio Zahhak, derrotado numa manifestação popular liderada pelo ferreiro Kaveh. A história, de origem zoroastriana como a maior parte das demais histórias do *Shahnameh*, adaptada por Ferdowsi para representar a invasão dos árabes e a destruição da Pérsia, foi usada para representar o perigo para o Irã de uma vitória alemã na guerra e uma nova invasão do país¹³⁹. Não há dados a

¹³⁹ Nas ilustrações (ver Anexo B), Zahhak, príncipe árabe que tramou o assassinato do pai junto ao demônio (Eblis) para sucedê-lo no trono e em seguida invadiu a Pérsia, destronando e matando o rei Jamshid e instituindo um reino de terror de mil anos, aparece com o rosto de Adolf Hitler, enquanto Eblis é seu ministro da Propaganda Joseph Goebbels. As serpentes sobre os ombros de Zahhak, crescidas pela magia de Eblis e que devoravam cérebros de dois jovens por dia, são representadas por outros líderes do Eixo – o italiano Benito Mussolini e o japonês Hideki Tojo. O herói iraniano Kaveh, ele próprio tendo perdido dois filhos para Zahhak, vai até a corte do rei tirano e, erguendo seu avental de ferreiro numa ponta de lança (criando uma bandeira, *Derafsh-e Kaviani*, que viraria tanto um símbolo de resistência quanto um símbolo de realeza), denuncia Zahhak e convoca uma revolta popular para destroná-lo. No *Shahnameh*, Kaveh e seus seguidores se dirigem às montanhas Alborz, onde vivia escondido de Zahhak um descendente de Jamshid, Fereydoun. Fereydoun se junta

respeito da circulação da obra, mas Wynn, que analisa os postais, especula que teriam sido distribuída nos bazares e em casas de chá, onde o povo se reunia. Em novembro de 1943, quando da Conferência de Teerã, que entre outras coisas firmou uma declaração em que as três potências reafirmavam a independência do Irã, os cartões foram reimpressos como um livreto (MARENGO, 1942; SOBERS-KHAN, 2013; WYNN, 2010).

Mas o mito era explorado por outros. Segundo Abrahamian, o partido *Tudeh* também tentou reforçar a identidade nacional como uma civilização antiga e distinta de seus vizinhos, enfatizando também a importância do Irã pré-islâmico. O dramaturgo Noshin, membro fundador de partido, foi segundo o autor um dos primeiros a reinterpretar o *Shahnameh* com um conteúdo radical, denunciando os monarcas e exaltando rebeldes populares, como o mesmo Kaveh. (ABRAHAMIAN, 2008, p. 113). Para Ansari, foi devidamente o fato de Mohammad Reza ter abandonado completamente o campo mitológico que fez com que seus mitos fossem usados e abusados sem interrupções por seus oponentes durante muito tempo, antes que fossem também quase completamente substituídos pelo discurso religioso. O socialista religioso Ali Shariati, quando preso, tinha o *Shahnameh* entre os livros “sediciosos” que com ele foram apreendidos. O mito de Kaveh, o ferreiro, era particularmente popular entre os opositores de esquerda, ao passo que o mito de Siavash, um príncipe iraniano inocente que morre nas mãos do rei turaniano Afrasiab, falsamente acusado de traição, era cada vez mais associado ao sacrifício de Hossein, que depois o substituíra (ANSARI, 2012, p. 176; 194).

O que queremos mostrar com essa longa discussão a respeito do *Shahnameh* é que, em primeiro lugar, a noção de existe algo chamado “Irã”, que este Irã corresponde, grosso modo, a um território onde se desenrolam relações sociais, e ao qual grupos inteiros de pessoas respondem, do qual se sentem parte, e pela qual são mobilizadas é antiga, e não moderna. As formas dessas relações sociais e as instituições mudaram, assim como o que representava a noção de “Irã” não foi, em todos esses períodos, a mesma coisa, nem suas fronteiras, nem seu alcance. No *Shahnameh*, para manter o exemplo, sequer há uma distinção muito clara entre o que é a “terra dos guerreiros” ou “terra dos heróis”, ambos epítetos dados ao Irã, e os

à revolta de Kaveh e, partindo com seus irmãos Kiyanush e Barmayeh, destrona Zahhak, que é em seguida aprisionado no monte Damavand, onde estaria até os dias de hoje. Fereydun restaura a justiça no mundo e, mais tarde, divide seu reino entre os filhos Salm, Tur e Iraj (respectivamente recebendo Rum, Turã e Irã). Nos cartuns de Kem, Kaveh, em vez de Fereydun e seus irmãos, traz consigo Winston Churchill, Joseph Stalin e Franklin D. Roosevelt. Com esses postais, a ocupação anglo-soviética é representada não como mais um espólio conjunto da nação por seus velhos conhecidos inimigos. Num tempo em que a opinião pública era majoritariamente favorável aos alemães, a série representa a liberação do povo iraniano das garras de seus verdadeiros inimigos, conduzida não pelos aliados, mas pelos próprios iraninos. As caricaturas representam o contrário das expectativas iranianas (WYNN, 2010).

territórios circunvizinhos. No início dos tempos, os primeiros reis eram os reis do mundo, e a separação territorial só ocorre quando Fereydoun, após derrotar Zahhak, resolve dividir seu reino entre seus três filhos: Iraj recebe o Irã e o Iêmen, Tur a China e os turcos, e Salm, Rum. Ao dá-los aos filhos, menciona-os por nome, o que implica que já existiam, e quando os filhos os recebem já eram povoados. Mas nunca haviam sido mencionados anteriormente. Embora a ambição fratricida dos irmãos mais velhos, Salm e Tur, direcionada contra Iraj – por este, mesmo sendo mais novo, ter recebido a mais gloriosa das terras – tenha criado uma separação profunda entre os reinos dos descendentes de Fereydoun, particularmente entre Irã e Turã, frequentemente o soberano do Irã é chamado de “rei do mundo”, “o grande soberano do mundo”, e muitas vezes territórios com nomes individualizados aparecem como seus vassalos. “Soberania” e “limitação”, critérios usados por Anderson para definir um Estado nacional, não se aplicam aqui (ANDERSON, 2006). Nenhum território do mundo de Ferdowsi tem, embora tenham soberanos diferentes, exatamente “soberania”, e nenhum deles, muito menos o Irã, tem “limites” propriamente estipuláveis.

O Irã de Ferdowsi certamente não é o Irã dos Sassânidas, nem dos Qajares e, certamente, não é o Irã de Mohammad Reza Pahlavi. Mas quando o Irã passou a ser chamado de um “território nacional”, não se tratou de uma simples invenção de um conceito que antes não existia a partir de ideias estrangeiras. A criação do *país* Irã a partir do território herdado dos Qajares fora a última de uma série de transformações no conceito de “Irã” ocorridas ao longo das eras, desta vez a partir do diálogo com ideias que encontraram suas primeiras sínteses num espaço geográfico que hoje denominamos europeu.

Em segundo lugar, porque como já estava nele implicada uma noção de “Irã” e que poderia ser adaptada e manipulada, a decisão de Mohammad Reza Xá de se distanciar do *Shahnameh* não era nem uma decisão óbvia e nem, como mais do que evidente pela imensa capacidade do épico em prover símbolos de mobilização contra a sua própria dinastia, necessariamente a mais sábia. Enquanto Reza Xá, também sedento de legitimidade, fez questão de se apropriar do mesmo *Shahnameh* como um símbolo cultural e de integrar Ferdowsi ao panteão nacional – mesmo que então já não fosse mais visto como história literal –, Mohammad Reza atirou toda a precaução ao vento e fez uma aposta da qual, ora sim, ora não, tentaria voltar atrás. Em 1976, apenas cinco anos depois de chocar o Irã e o mundo com as celebrações dos 2500 anos do Império Persa, das quais Ferdowsi não passara nem perto, o xá diria a R. K. Karanjia que sua família tinha conexões com os reis e heróis do *Shahnameh*, sugeriria que Jamshid e Fereydoun teriam sido pessoas reais, e insinuaria que o Irã tinha, na verdade, uma história de 6000 anos (ANSARI, 2012, p. 177). Mas ainda assim, sua opção não

era ilógica, e acompanhava uma tendência que se desenvolvia, bem ou mal, em todos os Estados nacionais ou em vias de tornar-se nacionais.

É o próprio Mohammad Reza quem fornece a justificativa para o abandono do *Shahnameh* enquanto história oficial do regime. Quando diz que “ele raramente se sustenta contra a pesquisa histórica moderna” [it can hardly stand against modern historical research] e que é um exemplo de “algo que não é nem fato nem ficção, mas que está em algum lugar no meio” [something that is neither fact nor fiction but lies somewhere in between], e que “no passado muito do nosso ensino de história e de outras matérias era feito naquele espírito, e o aluno não aprendia nada das ciências naturais ou sociais modernas” [in the past much of our teaching of history and other subjects was in that spirit, and the student learned nothing of modern natural or social science] (PAHLAVI, 1968, p. 255), Mohammad Reza faz eco a uma mudança nos paradigmas dos saberes que vinha ocorrendo havia no mínimo um século, embora tenham se acelerado a partir do reinado de seu pai.

Quando obras literárias europeias, biografias de grandes estadistas europeus e obras de história e de ciências em geral passaram a ser sistematicamente traduzidas, na passagem do XIX para o XX, isso não significava que, de alguma maneira, intelectuais iranianos as adotavam passiva e irrefletidamente. Sua tradução significava, muito pelo contrário, um *escrutínio* sistemático dos Estados ocidentais, da sua cultura e de seus saberes, com o objetivo de replicá-los e a adaptá-los no Irã para torná-lo capaz de sobreviver, de maneira independente e soberana, no mundo moderno. As transformações tecnológicas que possibilitaram o *boom* da economia e o poderio militar europeus, seu domínio sobre a natureza, eram creditados, não sem razão, ao desenvolvimento de suas ciências. Por isso, o interesse em obras icônicas como o *Discurso do Método*, *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural* e *A Origem das Espécies*, mencionadas por Abrahamian (2008, p. 40).

Mas como argumenta Schayegh, essas novas concepções a respeito dos saberes não se impuseram necessariamente pela sua “maior objetividade”, mas também – e principalmente – porque representavam uma possibilidade de ascender socialmente discriminando práticas mais tradicionais e tomando seus nichos (SCHAYEGH, 2007).

Mais uma vez, o primeiro impulso deve ser creditado aos Qajares, com a fundação do Dar al-Fanon durante a administração de Amir Kabir em 1852. Entretanto, até pelo menos a década de 1910, o progresso do Irã era visto pelos intelectuais como dependente da reestruturação estatal por meio de reformas político-administrativas, legais e financeiras, e, embora as ciências fossem importantes, ainda não eram enfatizadas. As ciências passaram a ter mais urgência depois de 1910, quando a nova classe média, decepcionada com os

fracassos da Revolução Constitucional no que se referia à reforma estatal, voltou seus olhos para as reformas culturais. Foi, entretanto, sob Reza Xá, a partir de 1921, que essa mudança teve consequências práticas: a ingerência estrangeira das décadas precedentes estava diminuindo, dado que a Grã-Bretanha mudara suas prioridades para o petróleo em vez da defesa da Índia e a Rússia tinha evacuado suas ocupações do norte. Reza Xá estava em posição para construir um Estado forte, ao contrário de seus predecessores. Além disso, a corte qajar, antes a principal promotora da produção e do consumo de modernidades socioculturais e científicas, estava em declínio (SCHAYEGH, 2007, p. 943–944).

O impulso agressivo para a modernização sob Reza Xá, manifesto na racionalização, na tecnologização, e na aceleração da vida cotidiana, e o declínio da corte qajar criaram as condições para que a nova classe média, educada nas instituições que vinham se desenvolvendo no Irã, na Europa ou até mesmo em outros lugares no mundo colonial ou semicolonial, ascendesse em seu lugar. A educação técnica científica de que desfrutaram, útil para o Estado, foi convertida em capital econômico para que ascendessem socialmente. A nova classe, para a qual o conhecimento científico formava o núcleo de seu modo de vida, que incluía novas práticas culturais manifestas nos esportes, na educação infantil, nas práticas de higiene, e em diversos outros campos, contrastou-se com os modos de vida mais tradicionais. Por meio do combate a práticas e saberes mais antigos, que tratavam como “falaciosos”, “supersticiosos” e até mesmo “perigosos”, essa classe, em cumplicidade com o Estado, conseguiu expandir sua área de atuação reivindicando o monopólio de certas profissões, particularmente nos campos da pedagogia, da psicologia, da medicina (SCHAYEGH, 2007, p. 945).

A distinção da qual fala Kia entre os domínios “espiritual” e “material”, que orientaram, no mesmo período, a discussão sobre a purificação linguística, também se aplica aqui (KIA, 1998). A questão do volume de ideias “ocidentais” não passou despercebida pela nova *intelligentsia*. Combatendo a noção de que eram meras importações, colocavam em pauta que se tratavam não só de princípios e práticas congruentes com o passado nacional – islâmico e pré-islâmico –, como tendo sido de fato aplicados anteriormente. Schayegh cita o exemplo de Amir A’lam, que argumentava que fora o Islã no século VII que introduzira os conceitos científicos de higiene tal como conhecidos nos dias de hoje (SCHAYEGH, 2007, p. 947).

A história não ficou alheia a esse fenômeno, como mostra Ansari. Um positivismo radical e a racionalidade científica tornaram-se uma característica dos esforços intelectuais também iranianos, que neles viam o sucesso europeu. Da mesma maneira como, Schayegh

nos mostra, parteiras, médicos sem certificação e amas de leite eram condenados e substituídos por médicos “proficientes” (SCHAYEGH, 2007, p. 952–953), lendas e mitologia passaram a ser substituídos por uma *disciplina* histórica regulada por um *método* – ainda que, conforme Ansari, ela tenha também criado novas formas de expressão “mitológicas” que dariam sustentação ao nacionalismo. Foi dentro deste novo paradigma que se operou o descarte de Ferdowsi como “mitológico” e como uma fonte não-confiável para a história (ANSARI, 2012, p. 5–6; 19).

Hassan Taqizadeh, veterano da Revolução Constitucional, que Mohammad Reza Xá menciona em seus agradecimentos de *Mission for my country* como um dos que “fizeram comentários em seções particulares do manuscrito e alguns dos que fizeram os comentários mais úteis”¹⁴⁰ (PAHLAVI, 1968, p. 9), em 1916 fundara a revista política e literária *Kaveh*, cujo nome fazia referência ao herói do *Shahnameh* que havia erguido a bandeira da revolta contra o tirano Zahhak. *Kaveh* teve uma participação importantíssima na canonização política e cultural de Ferdowsi, analisado por Taqizadeh à luz da historiografia francesa, alemã e britânica. Mas o objetivo da revista, que circulara até 1922, não era *ensinar* os mitos aos seus leitores; apenas considerava que eram a melhor maneira de propagar suas mensagens nacionalistas, éticas e políticas. A mesma revista propagava o interesse pela história “científica” do Irã. Numa série de artigos publicados pelo próprio Taqizadeh, o autor buscava as evidências textuais do período pré-islâmico que teriam culminado na escrita do *Shahnameh*. Mesmo considerando que os mitos não podiam ser descartados, o mesmo Taqizadeh era um crítico ferrenho da falta de conhecimento da história *verdadeira* do Irã por seus compatriotas, e buscava promovê-la (ANSARI, 2012, p. 55; MARASHI, 2009).

Mas, cedo ou tarde, o conflito inerente entre uma história *real* e outra *lendária* emergiria de maneira inconciliável. Na década de 1960, quando o xá escreveu seus livros, o nacionalismo já havia há muito tempo deixado de ser um movimento de elites e a nação era um fato amplamente aceito pela maior parte da população, ao menos urbana. Podia-se discordar a respeito de sua forma, mas não do princípio. O xá não podia se aferrar simplesmente à sanção divina. Precisava também marcar presença no campo mundano, atrelando-se à história mais antiga da nação. Eram tempos em que, ao mesmo tempo em que a autoridade emanava de Deus, ela também emanava do povo, de modo que o xá precisava apresentar seu governo como e a maquinaria estatal como algo “não mais impostos ao povo, mas, bem ao contrário, [que] emanava diretamente dele, e serviu para legitimar seus direitos e

¹⁴⁰ Original em inglês: “[...] Senator Hassan Taqizadeh, and General Morteza Yazdanpanah were among those who commented on particular parts of the manuscript and some of whom made comments which were most helpful”

interesses”¹⁴¹.

Ambos os passados, fosse o do *Shahnameh*, fosse o recém-redescoberto no contato com o Ocidente, enfatizavam o passado pré-islâmico. Mas os dois eram mutuamente excludentes: o *Shahnameh* não mencionava os Aquemênidas. Os vestígios arqueológicos, a Bíblia e os historiadores gregos não citavam os Pishdádidas nem os Caiânidas. Uma nação não podia simplesmente ter dois passados, contrariando toda a noção de progresso linear que o século XIX desenvolvera e a *intelligentsia* iraniana também adotara. Mas, adicionando um outro peso à balança, o xá também precisava fornecer uma narrativa que tivesse apelo internacional – algo muito difícil de se conseguir com narrativas conhecidas apenas no Irã e nos países que, no passado, haviam feito parte de seu império ou de sua esfera de influência cultural.

Como décadas de interferência estrangeira no Irã mostraram, era difícil para um país ou para um governante sobreviver sem que sua existência e soberania tivessem reconhecimento internacional. Após a Segunda Guerra Mundial, com o clima de guerra entre Estados Unidos e União Soviética, essa situação permanecia. Em certo sentido, a criação da Organização das Nações Unidas consolidou a noção de interdependência entre as nações. Regimes sem reconhecimento internacional estariam em situação mais frágil, na medida em que consagrou a “nação” como forma de organização humana com direito à “autodeterminação”. Também consagrou o princípio de que direitos humanos fundamentais eram responsabilidade internacional, e passou a legitimar “medidas coletivas” para sua prevenção. Como o próprio Mohammad Reza dissera em *The White Revolution of Iran*:

Outro princípio que precisa ser considerado do ponto de vista internacional é que as nações do mundo são grandemente dependentes umas das outras. Houve um tempo em que o que acontecia em um país não tinha repercussões em países vizinhos, mesmo se fossem próximos uns dos outros. Mas hoje, não só os eventos mais importantes de um país são sentidos no mundo todo, como todos os dias ocorrências internacionais podem afetar a situação internacional. É devido a este fato que as disputas regionais podem se tornar fonte de grandes crises internacionais¹⁴² (PAHLAVI, 1967, p. 187, tradução nossa)

Mas a ONU também era um organismo ao qual se podia apelar. Em tempos anteriores, Inglaterra e Rússia não pediam permissão para invadir e controlar porções territoriais do Irã

¹⁴¹ Original em inglês: “Because of the revolution, the government and the machinery of government were no longer imposed on the people, but, quite the reverse, emanated directly from them, and served solely to further their legitimate rights and interests”

¹⁴² Original em inglês: “Another principle that must be considered from the international point of view is that the nations of the world are largely dependent on one another. There was a time when what took place in one country had no repercussions on a neighbouring country, even if they were next to each other. But today, not only are the important events of a country felt all over the world, but every day international occurrences can affect the international situation. It is owing to this fact that regional disputes can become the source of major international crises.”

para garantir seus interesses. Mas, desta vez, no frágil equilíbrio da Guerra Fria e a possibilidade de transformar qualquer conflito numa guerra de proporções sem precedentes, quando ameaçada com a nacionalização do petróleo por Mossaddegh, sua tentativa de resolução do impasse foi, a princípio, registrar uma queixa no organismo internacional. Como explica Ansari, ao fazer isso, os britânicos deram à Mossaddegh uma plataforma internacional e acesso à opinião pública norte-americana. Como o autor narra:

Apesar de todo o seu desprezo, eles [os britânicos] ficaram perturbados ao descobrir que os americanos achavam Mossaddegh adorável, ainda que um pouco esquisito. Mosaddegh por sua vez desempenhou o papel de lutador pela libertação nacional com perfeição, encorajando os americanos a lembrarem o espírito de 1776 quando eles também haviam sacudido o jugo do imperialismo britânico. No final do dia, no entanto, os americanos estavam relutantes em se comprometer com a causa iraniana e não quiseram abandonar seus aliados britânicos. O desapontamento subsequente de Mossaddegh era palpável: “Estamos muito gratos ao povo americano por seu valioso apoio moral [...] mas esperamos que o governo americano tome mais atenção às exigências legítimas do povo iraniano, sabendo do fato de o povo americano habe adquirido sua liberdade e independência por meio de sua luta contínua” ¹⁴³ (ANSARI, 2003, p. 115)

O choque que a posição estadunidense representou para os iranianos foi indescritível, a julgar pela análise de Ansari. Segundo o autor, a crença na sinceridade do *american dream*, e a ideia de que os Estados Unidos ofereciam a única saída para as ameaças britânicas e russas era uma crença de boa parte da primeira metade do século XX. Pode não ter sido a posição da esquerda, mas era a de muitos nacionalistas seculares e era a de Mossaddegh (ANSARI, 2003, p. 114). Apesar do fiasco para os nacionalistas iranianos, isso mostrara ao xá que este não brigava mais com seus concorrentes internos apenas no plano nacional, e que a arena internacional estava aberta para a disputa da opinião pública.

Também ilustrativo da importância da opinião pública fora do Irã para a legitimação de projetos internos, foi sua hábil exploração por Khomeini anos depois no auge da campanha contra o xá, em dezembro de 1978. Como mostra Meihy, Khomeini exortava seus compatriotas no exílio a tomar parte no processo de construção da nação mantendo uma boa conduta nos países em que estivessem e combatendo as representações negativas que os meios de comunicação ocidentais faziam do movimento revolucionário:

Um assunto que me angustia profundamente e do qual se fala muito por aqui,

¹⁴³ Original em inglês: “For all their scorn, they were disturbed to find that the Americans found Mosaddegh endearing, if slightly odd. Mosaddeq for his part played the role of national liberation fighter to perfection, encouraging Americans to remember the spirit of ‘76 when they too had shaken off the yoke of British imperialism. At the end of the day, however, the Americans were reluctant to commit to the Iranian cause and unwilling to abandon their British allies. Mosaddeq’s subsequent disappointment was palpable: ‘We are very grateful to the American people for their valuable moral support... but we expect the American government to pay more consideration to the rightful demands of the Iranian people, being cognizant of the fact that the American people habe acquired their liberty and independence through their continued struggle.’”

levantando-se questões a respeito, é que de vez em quando alguns dos nossos jovens que moram no exterior desrespeitam a lei em lojas, repartições públicas, bancos, ou em trens e ônibus, alegando que em função desses países terem surrupiado nossos bens, temos então o direito de roubá-los. Não está certo. A posição daqueles que, entre vocês, moram no exterior é tal que se um iraniano for visto cometendo um crime, o país será julgado por essas atitudes. O Irã será visto como uma nação de ladrões e dirão que os muçulmanos em geral são ladrões! Por este motivo, deve-se ser muito cauteloso com essas coisas. [...] Poupem-se desse tipo de conduta, pois é necessário preservar nossa reputação, como a do Islã e do país.

Cavaleiros, nossos conterrâneos enfim se rebelaram. Temos o dever moral de ajudá-los em tudo que for possível. Vocês são milhares se cada um entre vocês informar dez de seus amigos ou conhecidos europeus sobre a situação atual do Irã, então teremos um número dez vezes maior de pessoas cientes da verdade, posto que os jornais do Ocidente não divulgaram uma notícia genuína do país. Eles recebem centenas de milhões de dólares deste homem para fazer propaganda, e assim retratam as insurreições no Irã por um ângulo negativo. Vocês são iranianos, e devem explicar a estes europeus o que realmente está ocorrendo, que tipo de problema seus conterrâneos vivenciam. Se puderem, escrevam a respeito em jornais e revistas (apud MEIHY, 2010, p. 78–79).

Na década de 1950, ao mesmo tempo em que Mossaddegh se tornava mais um herói no panteão do Terceiro Mundo e deixava americanos e britânicos apreensivos, movia uma campanha interna pelo enfraquecimento do poder do xá, criando o Fronte Nacional, um partido guarda-chuva que englobava um grande número de partidos e associações de classe média menores das mais variadas orientações. Sua capacidade de mobilização de massas para a defesa da nacionalização do petróleo, tornando-se, além de um herói do nacionalismo iraniano, também da mudança pós-colonial em todo o Oriente Médio, era uma ameaça para a pretensão de protagonismo do xá (ANSARI, 2003, p. 115). Mas Mossaddegh oferecia uma ameaça mais direta, antagonizando a corte: ele retirou o controle do exército das mãos do xá argumentando que ele, como primeiro-ministro, é quem tinha autoridade constitucional sobre as forças armadas, bem como de nomear o ministro da guerra e outras pastas do gabinete; mudou o nome do Ministério da Guerra para Ministério da Defesa, cortou despesas do exército e da gendarmeria, além de demitir oficiais nomeados pelo xá, entre outras medidas que contrariavam a política anterior do xá para o exército. Também transferiu as propriedades reais de volta para o Estado, cortou os gastos do palácio, exilou a irmã gêmea do xá, Princesa Ashraf, permitiu que jornais críticos da monarquia circulassem livremente, nomeou ministros anti-monárquicos, e uma série de outras medidas. As ameaças ao xá, ao mesmo tempo em que feria os interesses britânicos e americanos quanto ao controle do petróleo iraniano, criou o cenário para que estes se agrupassem e dessem um golpe em 1953, instaurando um, a princípio, relutante xá com poderes absolutos (ABRAHAMIAN, 2008, p. 115–118).

Além do mais, como argumenta Abrahamian, 1953 foi um golpe mortal contra a legitimidade do monarca, tão grande que o historiador o considera o início de seu fim, em 1979. Numa era que veria o crescimento do republicanismo, o xá passava a ser

irrevogavelmente identificado com os britânicos, com a Companhia Anglo-Iraniana de petróleo, com o imperialismo e com o capitalismo corporativista. Os Estados Unidos, que antes eram olhados com os mesmos olhos esperançosos com que os franceses eram olhados no século XIX, ou mesmo os britânicos antes de 1907, agora passavam a ser vistos como vilões ao lado dos britânicos (ABRAHAMIAN, 2008, p. 122). A partir de então Mohammad Reza estava completamente dentro da esfera norte-americana, e cada vez mais, dependente deles para governar.

A opção pelo passado aquemênida, num contexto de exaltação da nação, de denúncia do imperialismo estrangeiro, e em que se podia/precisava jogar com a opinião pública mundial, pode ter parecido mais atraente para o xá. Para americanos e britânicos, que tinham que lidar com eleições internas e com o que suas próprias populações pensavam a respeito de sua atuação no restante do mundo, também ajudava que o xá se apresentasse sob uma aura benigna. Tomar o passado aquemênida como ponto de partida da nação se conformava com os paradigmas científicos promovidos pelo Estado Pahlavi e agraciados pela classe média surgida no início do século. Ele era suficientemente conhecido e admirado pelos estrangeiros. Como Ali Ansari bem resume, os Aquemênidas possuíam base arqueológica e sua magnitude não devia em nada para os heróis que já conheciam das histórias do *Shahnameh*; ela integrava o Irã explicitamente ao cânone histórico ocidental e à “família ariana”. Também era atraente o fato de que se podia mudar os personagens mantendo os mesmos temas com os quais os iranianos estavam familiarizados. Os reis e os heróis do *Shahnameh* tinham uma intensa conotação religiosa. Os aquemênidas tinham Ciro, que havia sido o messias, e a descoberta do Cilindro de Ciro em 1879 fornecera uma base arqueológica em torno da qual construir este discurso. Mais importante, os Aquemênidas eram antigos o suficiente e o conhecimento sobre eles tinha lacunas o suficiente para serem preenchidas com os ideais e as imagens desejadas. O mesmo não acontecia com o *Shahnameh*, que, embora tenha sido usado como meio de legitimação da monarquia, tinha histórias muito bem estruturadas, com temas mais bem definidos, e que contava com uma quantidade não negligenciável de reis incompetentes ou malignos e de heróis que, agindo em oposição ao xá, eram os verdadeiros modelos de virtude (ANSARI, 2012, p. 21; 55-56; 166).

Também não é de se desprezar que, muito mais do que os monarcas anteriores, Mohammad Reza Pahlavi herdara uma posição em que investir no passado arqueológico da nação era possível numa escala sem precedentes. Os Qajares já haviam se interessado por antiguidades, arqueologia, e Nasser al-Din Xá financiara algumas expedições e construía pelo menos um museu, num de seus palácios na capital. Foi também na elite Qajar que

surgiram as primeiras denúncias contra atividades destrutivas em relação às antiguidades nacionais. Mas isso não impediu que o xá fosse convencido por um Dr. Tholozan, seu médico e amigo, a conceder à França o direito de conduzir escavações arqueológicas em todo o território iraniano – direito que seu sucessor Mozaffar al-Din transformou em monopólio – depois que os franceses se encantaram com os achados nas escavações de Susa, notável pelas ruínas elamitas e talvez principalmente por suas ligações bíblicas, como o Túmulo de Daniel. Se Nasser havia postulado a divisão igualitária dos achados e expressado insatisfação com a apropriação dos franceses de suas riquezas arqueológicas, a concessão de Mozaffar estipulava que todas as antiguidades descobertas seriam enviadas à França, exceto pelos objetos de ouro e prata, que seriam dados ao governo iraniano (ABDI, 2001, p. 53–54).

Embora Abdi não afirme, é possível que Nasser e seu governo não tenham eles mesmos promovido expedições a Susa devido ao custo elevado das escavações e pela dificuldade no seu acesso. Como afirma Hroch, escavações arqueológicas demandam um grande suporte financeiro, só sendo possível com apoio estatal ou privado (2015, p. 297–298), e, no mesmo volume, Díaz-Andreu e Champion, as explorações de sítios arqueológicos só se tornam possíveis com o desenvolvimento de uma infraestrutura que facilite seu acesso (DÍAZ-ANDREU; CHAMPION, 2015, p. 20). Nasser al-Din Xá tinha interesses políticos nas escavações, já que foi convencido por Tholozan a conceder a autorização sob o argumento de que elas lançariam luz sobre as grandezas do passado de sua nação, e já tinha financiado outras antes. Também houve demonstração de interesse na partilha dos achados. Mas num Estado frágil e em débito, os Qajares não tinham nem como financiar as explorações na escala dos franceses, nem dispunham de um exército que pudesse fazer frente a poderes paralelos, como tribos rebeldes. Assim conta a arqueóloga Jane Dieulafoy em *En mission chez les immortels: journal des fouilles de Suse 1884-1886*, citado por Abdi:

Enquanto nosso ministro travava novas negociações com o governo persa, o doutor Tholozan se dirigiu diretamente ao xá. Ele despertou no rei o interesse no sucesso dos trabalhos que lançariam luz sobre a história gloriosa de seus antigos predecessores; ele lhe falou da estima que seus contemporâneos teriam pelo caráter de um príncipe sempre feliz em favorecer os esforços do mundo científico. Se, na sua qualidade de autocrata, Nasr ed-Din xá não tolera de bom grado a contradição e não se deixa desviar facilmente de uma ideia preconcebida, como homem ele é acessível às considerações de ordem elevada, e não se faz um apelo em vão aos seus sentimentos generosos. Logo tivemos a prova. O governo persa apresentou algumas observações relativas às tribos saqueadoras do Arabistão [Cuzistão], expressou receios a respeito do fanatismo local, fez reservas concernentes à tumba de Daniel, exigiu a partilha dos objetos descobertos e a atribuição ao xá de metais preciosos, e nos concedeu a autorização de escavar os túmulos elamitas. (ABDI, 2001, p. 54)¹⁴⁴

¹⁴⁴ Original em francês: “Pendant que notre ministre engageait avec le gouvernement persan de nouvelles négociations, le docteur Tholozan s'adressait directement au chah. Il intéressa le roi au succès de travaux qui

Abdi credits, anos mais tarde, à expedição de Reza Xá (então Reza Khan) contra o Xequie Khazal na mesma região como um marco na história da arqueologia iraniana. Reza Khan, após a derrota do líder tribal árabe, aproveitou para visitar Susa e, “para seu grande desespero” [to his great despair], ficou sabendo das escavações francesas e das concessões de 1895 e 1900. Não tardou para que, encorajado por nacionalistas como Mohammad Ali Foroughi e o general Farajallah Aqveli, o parlamento iraniano abolisse as duas concessões em 17 de outubro de 1927 e, em 1930, ratificasse uma Lei de Antiguidades, permitindo que outros países explorassem os sítios arqueológicos. Da mesma maneira que supervisionava as palavras criadas pela Academia (KIA, 1998), Reza Xá era um ardente apoiador de expedições arqueológicas, ele mesmo tendo visitado as escavações de Persépolis quatro vezes. Modelos arquitetônicos aquemênidas e sassânidas foram usados, sob Reza Xá, nos edifícios do Banco Nacional do Irã, em quartéis de polícia, e no museu arqueológico (ABDI, 2001, p. 58–61).

A partir da década de 1960, Mohammad Reza estava numa posição muito melhor do que seus antecessores para fazer o empreendimento arqueológico, dando início a uma fase de duas décadas que foi denominada por um pesquisador de “fase explosiva da Arqueologia Iraniana”, embora as atividades tenham sido interrompidas por quase meia década, de 1941 a 1945, após a invasão aliada do Irã – apenas Persépolis continuava sendo escavada, pelo Serviço Arqueológico do Irã (ABDI, 2001, p. 65–66). A oposição das décadas anteriores, *Tudeh* e o Fronte Nacional haviam sido para todos os efeitos exterminados; as tribos “pacificadas”; não havia ocupação estrangeira com a qual lidar; movimentos separatistas haviam sido vencidos; as forças armadas, graças à ajuda e ao comércio com os Estados Unidos, mais do que atualizadas; a infraestrutura e a burocracia estatal, muito aumentadas durante seu reinado, se expandiram a partir do que fora legado por Reza Xá. A força do Estado Pahlavi neste período, bem como os lucros do petróleo, tornaram possível que o Estado financiasse o desenvolvimento da arqueologia numa escala que não havia sido possível antes.

Como continua Abdi, muito do empreendimento continuava sendo feito por países estrangeiros – além dos países Europeus e dos Estados Unidos, também o Canadá e até

devaient mettre en lumière l'histoire glorieuse de ses antiques prédécesseurs; il lui parla l'estime que prendraient ses contemporains pour le caractère d'un prince toujours heureux de favoriser les efforts du monde savant. Si, en sa qualité d'autocrate, Nasr ed-Din chah ne tolère pas volontiers la contradiction et ne se laisse pas détourner aisément d'une idée préconçue, comme homme il est accessible à des considérations d'un ordre élevé, et l'on ne fait pas un, vain appel à ses sentiments généreux. Nous, en eûmes bientôt la preuve. Le gouvernement persan présenta quelques observations relatives aux tribus pillardes de l'Arabistan [Khuzestan], formula des craintes au sujet du fanatisme local, fit des réserves concernant le tombeau de Daniel, exigea le partage des objets découverts et l'attribution au chah des métaux précieux, et nous accorda l'autorisation de fouiller les tumulus élamites.”

mesmo o Japão conduziam expedições arqueológicas a sítios iranianos. Mas instituições iranianas se desenvolveram e começaram a desempenhar um papel mais ativo. O Serviço Arqueológico do Irã, fundado sob Reza Xá, tornou-se uma organização estabelecida. Arqueólogos eram treinados tanto para o Serviço Arqueológico quanto para projetos próprios na Universidade de Teerã, sob Ezat O. Negahban. A década de 1960 foi o ponto de partida de uma expansão do campo arqueológico ao qual apenas a Revolução de 1979 colocaria fim (ABDI, 2001, p. 66–70).

É necessário fazer a ressalva que o fato de o Estado ter sido o grande promotor da arqueologia a partir de 1960 não significava que tudo o que foi produzido tinha conteúdo ideológico. Aqui também foi o caso de que, como lembra Hroch, o interesse ideológico ter determinado os locais de escavação e os problemas considerados relevantes, mas não necessariamente seu resultado (HROCH, 2015, p. 298). Foi neste período também que começaram a aparecer pesquisas de arqueólogos treinados, estrangeiros e nacionais, e muito pouco dessa produção acadêmica tinha conotações nacionalistas. Mas, como mostram os exemplos do próprio Mohammad Reza e de grande parte dos intelectuais da época, foi também um período fértil para seu abuso, principalmente num momento em que a reconstrução da legitimidade do monarca era uma questão iminente. Quando a República Islâmica substituiu a monarquia, sua hostilidade aos mitos de legitimação Pahlavi também se transmutou num quase descaso em relação à pesquisa arqueológica, o que também cabe nas observações de Hroch (ABDI, 2001, p. 67).

Para fins políticos, os vestígios arqueológicos tinham muitas vantagens. Ao fazer uso delas, o xá não estava senão se integrando a uma tendência de grande parte dos Estados nacionais no mundo inteiro, que atribuindo-lhe maior ou menor importância dependendo da centralidade da Antiguidade ou da Pré-História em sua narrativa oficial. Era o caso de nações no sudeste asiático (ANDERSON, 2006, p. 178–185), no Oriente Médio (LEWIS, 1975) e em África (SHNIREL'MAN, 2013, p. 25), tanto no pelos colonizadores quanto pelos movimentos independentistas e posteriormente nações. Era o caso principalmente das nações europeias, mas também do leste asiático (DÍAZ-ANDREU; CHAMPION, 2015; KOHL; FAWCETT, 2005b). Mesmo em lugares como Malta e Estados Unidos, em que os habitantes de hoje fazem parte de uma cultura chegada, em termos relativos, recentemente ao local, os antigos eram venerados – quando malteses se orgulham de ter o mais antigo megálito do mundo, o Templo de Malta (SHNIREL'MAN, 2013, p. 15), ou quando americanos não-indígenas exaltam achados no Monte Vernon ou no Little Bighorn (SILBERMAN, 2005, p. 249). Que a antiguidade de uma nação pudesse ser medida a partir de vestígios arqueológicos

era, assim, um princípio amplamente aceito.

Vestígios, sítios e monumentos arqueológicos têm vantagens políticas que Díaz-Andreu e Champion bem resumem: são versáteis, permitindo uma grande variedade de interpretações e, sem um conhecimento cumulativo do passado, estão sujeitos a toda sorte de manipulações e interpretações extravagantes; são muitas vezes mais antigos do que as evidências escritas, o que possibilita que se possa dar uma origem ainda mais antiga à nação, podendo dar margem a reivindicações territoriais; são visíveis, palpáveis e visitáveis, podendo servir de “prova empírica” e podendo ser expostos em museus ou usados como lugar de reuniões políticas e celebrações, adquirindo assim um caráter educativo e/ou de reforço da memória nacional; podem ser replicados em representações gráficas *ad infinitum* e se proliferar em revistas, livros, jornais e figuras; davam evidência de “eras douradas” (DÍAZ-ANDREU; CHAMPION, 2015, p. 18–21). Sozinhos, dados arqueológicos também não são particularmente conducentes aos seus significados intrínsecos, e sistemas ideológicos e simbólicos neles expressos não são muito facilmente decifráveis, principalmente sem evidências escritas que os acompanhem (ANTHONY, 2005). Isso faz com que esses dados sejam particularmente vulneráveis ao abuso (KOHL; FAWCETT, 2005a, p. 13). Cada uma dessas possibilidades foi explorada ao máximo por Mohammad Reza, em 1960 e 1970.

Fontes e textos historiográficos já vinham sendo sistematicamente traduzidos, estudados e reinterpretados sistematicamente há mais de meia década, consolidando uma literatura acadêmica produzida por uma geração de intelectuais iranianos que os Qajares só viram nos seus últimos anos, e que sob Reza Xá ainda era incipiente. O rápido desenvolvimento da arqueologia no Irã a partir da década de 1960 também possibilitava, de alguma maneira, contrabalançar o suposto “esquecimento” da própria história pelos iranianos, e sua “lembrança” pelos gregos, romanos e judeus. As fontes escritas continuavam sendo importantes para interpretar os vestígios arqueológicos, e foram usadas. Mas as evidências arqueológicas tinham o efeito de curvá-las à sua magnificência: elas não eram mais o repositório “estrangeiro” de uma história que os iranianos tinham se “esquecido”. A grandeza e a materialidade dos monumentos aquemênidas e sassânidas, em solo iraniano ou estrangeiro, tornavam os textos escritos por outros em testemunhos de sua magnificência, e assim podiam ser citados livremente pelo xá.

3.4 Arianos do Ocidente e Arianos do Oriente: uma nova síntese mundial

Que o principal impulso para que o *Shahnameh* tenha sido deixado de lado no discurso de Mohammad Reza Pahlavi tenha sido um novo paradigma na história e na arqueologia que enfatizavam a verificação de evidências e de uma atitude “objetiva” por parte do historiador

ou arqueólogo, não implicava que as narrativas produzidas a partir delas fossem automaticamente mais verazes. Na área acadêmica, ela certamente deu origem a um fértil campo de pesquisas em história, arqueologia e nos saberes de maneira geral – por mais conturbadas que tenham, no início, servido como uma plataforma de ascensão social que terminou por marginalizar formas de saber mais antigas.

Mas quando o principal fator por trás de sua instrumentalização era o fim político – como a legitimação de um protagonismo dinástico contestado –, esses novos paradigmas só alteraram as regras do jogo de manipulação. Mohammad Reza Xá cita, em *Mission for my country* e em *The White Revolution of Iran*, um vasto número de fontes – Xenofonte, Heródoto, Estrabão, o Alcorão, o Avesta, a Bíblia, o Denkard, Políbio, os Gathas de Vendidad, Seneca, Sven Heden, Alam Araye, Ibn Battuta, Ibn Khaldun, Hezar Dadsetan conjuntos de relatos de viajantes europeus e um notável número de inscrições, tábuas, cartas – e comentários de acadêmicos respeitados em seus campos de atuação, entre os quais Arthur Emanuel Christensen, Carlton S. Coon, Bartholomé, Hassan Taqizadeh, Homayoun Bahadori. De fato, a busca do xá e de seus assessores por um grande conjunto de fontes das mais diversas origens – gregas, romanas, judaicas, árabes, persas, de diversos períodos – é um esforço notável que desmente a sugestão de que o passado fosse analisado a partir de “olhos ocidentais”.

O repertório impressionístico de que se valem os textos do monarca, por outro lado, não impedem que as fontes citadas sejam interpretadas sem filtros. E como lembra Chartier, “a leitura não é somente uma operação abstrata de inteligência: é pôr em jogo o corpo, é inscrição num espaço, relação consigo ou com o outro” (CHARTIER, 1991, p. 181). Textos podem ser compreendidos de maneiras diferentes, manipulados; dependem, em grande parte, das práticas de leitura, das representações, das intenções com as quais se lê. O que se lê, muitas vezes, é distante do que está no texto.

Embora uma análise comparativa entre os textos lidos por Mohammad Reza e a distância ou proximidade com que este os comunica em seus livros possa ser feita, nenhuma tentativa foi feita de apontar incorreções nas interpretações do xá. A opção que aqui fazemos é nos concentrarmos na análise da narrativa que Mohammad Reza constrói a partir dessas fontes e como esta se conforma às suas intenções políticas no momento em que a faz circular.

A primeira coisa que chama a atenção na descrição de seu país feita por Mohammad Reza Xá em *Mission for my country* é que o xá prefere usar o nome “Pérsia” para a nação. Anos antes, seu antecessor havia, em 1935, insistido para que a comunidade internacional, usasse o nome “Irã” para o país. Um motivo era que se tratava do nome dado ao território por

seus habitantes. Outros motivos eram mencionados na circular emitida pelo Ministério do Exterior iraniano. O documento, que Ansari cita na sua integralidade, diz:

1. “Pars” era o nome de uma seção de um grande país que em várias épocas esteve na posse de reis persas; mas como aconteceu de os gregos entrarem em contato com a Pérsia num tempo em que Pars era o local de residência dos reis da Pérsia, eles chamaram o “Irã” de “Pérsia” e outros países europeus seguiram seu exemplo e nos deram a mesma apelação com uma pequena mudança.
2. Irã geograficamente compreende toda a vasta área, da qual o todo ou uma parte foi em várias épocas incluídas no território sobre o qual os reinavam reis iranianos; temos portanto o direito de adotar o nome “Irã” para o nosso país.
3. Do ponto de vista racial, como Irã (Pérsia) foi o local de nascimento e berço da raça ariana, é natural que devamos fazer uso deste nome particularmente hoje, quando alguns dos grandes países do mundo fazem reivindicações à raça ariana que são significativas da grandeza da raça e da civilização da Pérsia antiga, e quando certas nações se vangloriam de ser de raça ariana.
4. Outro ponto de grande importância é o fato de que onde quer que a palavra “Pérsia” seja falada ou escrita, ela imediatamente chama à memória do leitor a fraqueza, a ignorância, a miséria, a falta de independência, as condições desordeiras e a incapacidade que marcaram o último século da história persa, enquanto em vista da mudança na situação do país feita sob o cuidado e liderança de Sua Majestade Imperial, e o progresso atingido em anos recentes, é oportuno abandonar o termo “Pérsia” que sempre chama à mente as condições passadas, e adotar o nome verdadeiro do país, a saber “Irã”¹⁴⁵ (ANSARI, 2012, p. 100–101).

Em poucas palavras, Reza Xá buscava, ao optar pelo nome Irã, ligar-se às narrativas “arianas” tão correntes na época e que o nazismo levava ao ápice, e marcar uma mudança em relação ao país de seus predecessores¹⁴⁶. Tratava-se de inaugurar uma nova era, e esta era seria uma de volta às raízes da antiga Pérsia. Que Irã fosse interpretado como uma referência racial era, como vimos com Zia-Ebrahimi (ZIA-EBRAHIMI, 2011), uma mudança recente num etnônimo que, remotamente, significava “território dos ariyas”. O “Irã” do *Shahnameh* tão caro aos Qajares nada tem de racial ou de biológico, do mesmo modo que os textos zoroastristas de épocas anteriores. Quando o mais jovem entre os três filhos de Fereydoun

¹⁴⁵ Original em inglês: “1. ‘Pars’ was the name of a section of the large country which at various epochs was in possession of the Persian Kings; but as the Greeks happened to come into contact with Persia at a time when Pars was the place of residence of the rulers of Persia, they called ‘Iran’ ‘Persia’ and other European countries have followed their example and given us the same appellation with a slight change.

2. Iran geographically comprises all the vast area the whole of which or a part of which has at various epochs been included in the territory reigned over by Irani rulers; we are therefore entitled to adopt the word ‘Iran’ for our country.

3. From the racial standpoint, as Iran (Persia) was the birthplace and cradle of the Aryan race, it is natural that we should make use of this name particularly today when some of the great countries of the world are making claims for the Aryan race which are significant of the grandeur of the race and the civilisation of the old Persia, and when certain nations are boasting of being of Aryan race.

4. Another point of great importance is the fact that whenever the word ‘Perse’ is spoken or written, it immediately recalls to foreigners the weakness, ignorance, misery, lack of independence, disorderly conditions and incapacity which marked the last century of Persian history, whereas in view of the change in the situation of the country brought about under the care and guidance of his Imperial majesty, and the progress achieved in recent years, it is fitting to abandon the term ‘Perse’ which always calls to mind past conditions, and to adopt the real name of the country, namely ‘Iran’.”

¹⁴⁶ A motivação para a mudança do nome não foi a sugestão nazista, segundo Ansari. O Irã já tinha feito o mesmo pedido de tratá-lo por “Irã” à Turquia em 1924, uma década antes, embora, como sugere a circular, o contexto de auge do arianismo tenha acrescentado outra razão. (ANSARI, 2012, p. 108)

recebeu ao mesmo tempo o nome de Iraj¹⁴⁷ e o Irã para governar, não foi porque era “racialmente superior”. Foi porque, entre os três, foi quem exibiu, diante do dragão em que seu pai se transformara para testá-los, a mais excelente das virtudes guerreiras, e por isso era o mais digno da “terra dos heróis”:

Quanto ao nosso filho mais novo, um homem que mostrou tanto dignidade quanto ferocidade, que pondera os assuntos cuidadosamente e é ardente para lutar, que escolhe o caminho entre a terra e o fogo, como cabe a um homem inteligente, ele é o mais louvável dos guerreiros e será chamado de Iraj¹⁴⁸ (FERDOWSI, 2016, p. 34)

Essa interpretação do nome “Irã” não era propriamente “nacional” e muito menos tinha um caráter “racial”. Como lembra Ansari, Irã, Turã e Rum eram percebidos como parte de um mesmo mundo, e suas demarcações biológicas eram inclusivas. Apenas os árabes, de alguma maneira, eram percebidos como estrangeiros, enquanto os restantes compartilhavam da mesma genealogia (ANSARI, 2012, p. 291). Salm, Tur, e Iraj eram irmãos. Mas por todas as reservas que Ferdowsi tinha dos árabes, estes não estavam completamente excluídos desta relação. Quando Fereydoun decide casar seus filhos, escolhe mulheres árabes, filhas do rei Sarv do Iêmen. A concepção de diferenças biológicas simplesmente não existia.

A posição de Mohammad Reza, representava algum recuo da posição de seu pai anos antes, mas retinha a noção de arianismo. Para o segundo Pahlavi, “Pérsia” não representava a fraqueza da era qajar, e sim a antiga Pérsia conhecida dos ocidentais, fundada pelos Aquemênidas e presente em espírito em todas as dinastias que os sucederam. Ao promover, ao mesmo tempo, os dois nomes como intercambiáveis, Mohammad Reza pretendia chamar a atenção, ao mesmo tempo, para a civilização iniciada por Ciro e para suas raízes arianas.

Existe alguma ambiguidade na maneira como Mohammad Reza trata da questão racial. A partir de 1965, o xá recebe do parlamento o título de *Aryamehr*, sugerido por um pesquisador do Irã antigo chamado Mohammad-Sadeq Kia. O título, que significa “Luz dos Arianos”, é pomposamente ostentado na folha de rosto de *The White Revolution of Iran* como “Sua Majestade Imperial Mohammad Reza Pahlavi Aryamehr, Shahanshah do Irã” [His Imperial Majesty Mohammad Reza Pahlavi Aryamehr, Shahanshah of Iran]. Para Ansari, o título, que sugeria que o xá era a fonte de “Iluminação” para os arianos, estando na liderança

¹⁴⁷ Os nomes dos filhos estão atrelados às terras que recebem. Iraj é Airiya no *Fravardin Yasht*, texto em que se encontra o vestígio mais remoto do mito de Iraj e seus irmãos, segundo Shahbazi. A conotação de “terra dos guerreiros” ou “dos heróis” é uma construção do tempo de Ferdowsi, senão do próprio. O Iraj (Ērič) dos textos sassânidas herdara o Irã porque desejava “lei e religião” (dāt u dēn). Para a evolução do mito e as mudanças nos significados atribuídos aos três irmãos em diferentes textos – e consequentemente daqueles atribuídos ao “Irã” e aos demais, ver *Iraj* (SHAHBAZI, 2012)

¹⁴⁸ Original em inglês: “As for our youngest son, a man who has both dignity and fierceness, who weighs matters carefully and is eager to fight, who chooses the middle way between earth and fire, as is right for an intelligent man, he is the most praiseworthy warrior in the world and will be called Iraj”

de um grupo racialmente definido que incluía os europeus, e ao mesmo tempo a personificação do Iluminismo e de seus princípios como “fraternidade”, “humanismo”, “verdade”, não era sem contradições (ANSARI, 2012, p. 174–175). Que *The White Revolution of Iran* ostente o novo título do xá mostra que a noção de arianismo estava consolidada em 1967. Mas o livro não apresenta aos seus leitores a noção de que o Irã é o “país dos arianos” que, entretanto, permanece implícita. Essa discussão acontece em *Mission for my country*, que, mesmo na reimpressão de 1968, mantém apenas o título mais “modesto” de *Shahanshah* (“Rei dos Reis”).

Provavelmente porque as teorias raciais passaram a ser em grande parte desacreditadas após a Segunda Guerra Mundial (ANSARI, 2012, p. 174), Mohammad Reza mantinha uma espécie de arianismo “brando”, em que as implicações de superioridade racial dos arianos eram mais sutis. Os atuais iranianos haviam tido, na narrativa do xá, ancestrais não-arianos que demonstravam uma grande sofisticação tecnológica enquanto a maior parte do mundo ainda era composta por caçadores-coletores nômades, pelo menos quinhentos anos antes da chegada dos arianos. Estes – que, embora tenham chegado em ondas sucessivas, dividiram-se em dois grupos, persas e medos –, não subjugaram esse antigo povo, mas fundiram-se a ele:

O interesse moderno na arqueologia levou a descobertas instigantes. Homens viviam nesta ponta do Mar Cáspio, no que agora é o Irã moderno, na Idade da Pedra. Logo nos arredores de Teerã há vestígios de aldeias datando de 2000 a.C, e perto de Kashan, no centro-oeste do Irã, há vestígios do assentamento de Siyalk, que se acredita ter dois mil anos. Mesmo os mais antigos habitantes do Irã haviam feito um avanço significativo do modo de vida dos caçadores-coletores nômades à vida em aldeia e à agricultura sistemática, incluindo a criação de animais.

Em 1958, arqueólogos americanos e persas descobriram, perto da cidade atual de Hasanlu no Azerbaijão, uma tigela de ouro magnificamente ornamentada, da qual diz-se ser um dos maiores de todos os achados. Esta, e a antiga fortaleza em que fora encontrada, revelam segredos de um povo até agora desconhecido que desapareceu quando seu reino foi invadido no século IX a.C, e são indicativos do quanto ainda temos que aprender sobre as primeiras origens da nossa civilização.

Começando por volta d 1500 a.C, ondas sucessivas de arianos vieram para se juntar aos nossos antepassados. Possivelmente vindo do que é atualmente a centro-sul da Rússia, eles deram ao meu país seu nome, pois Irã significa terra dos arianos. Os recém-chegados se dividiram em dois grupos principais, os medas e os persas, ambos conspicuamente mencionados na Bíblia.¹⁴⁹ (PAHLAVI, 1968, p. 20, tradução

¹⁴⁹ Original em inglês: “The modern interest in archaeology has led to exciting discoveries. Men were living at this end of the Caspian Sea, in what is now modern Iran, in the Stone Age. just outside Teheran there are remains of villages dating from 2,000 B.C, and near Kashan, in west-central Iran, are vestiges of the settlement of Siyalk, believed to be at least two thousand years old still. Even then the early inhabitants of Iran had made the significant advance from the ways of nomadic hunters and food gatherers to village life and systematic agriculture, including animal husbandry.

In 1958, American and Persian archaeologists discovered, near the present-day village of Hasanlu in Azerbaijan, a magnificently ornamented gold bowl, said to rank with the greatest of all finds. This, and the ancient fortress in which it was found, reveal secrets of a hitherto-unknown people who disappeared when their kingdom was invaded in the ninth century B.C, and are an indication of how much we have yet to learn of the early origins of our civilization.

Beginning about 1500 B.C., successive waves of Aryans moved in to join our forbears. Possibly coming from what is now south-central Russia, they gave my country its name, for Iran means land of the Aryans.

nossa)

A pureza racial, se é que fora um mote no Irã durante anos anteriores à Segunda Guerra Mundial, não era mais uma questão para Mohammad Reza, uma vez que a passagem deixa claro que os iranianos possuíam antepassados não-arianos. Por outro lado, a “flexibilização” da questão racial permite que o xá se aproprie de realizações arquitetônicas e de artefatos considerados de grande valor feitos por culturas diferentes, mas que se encontravam no mesmo espaço territorial do Irã moderno e, assim, localizando uma de suas raízes num passado ainda mais longínquo. Ainda assim, o mito ariano tem um papel determinante na história do Irã narrada pelo xá. Ao contrário do que acontecia na Alemanha Nazista, nos EUA, na África do Sul, e em inúmeros outros lugares, a raça não é usada como critério de exclusão ou de controle populacional. Ao longo do livro, quando faz referências ao povo, o xá passa ao largo das diferenças linguísticas e culturais dentro do território nacional, pensando num povo persa homogêneo. Por outro lado, o mito ariano é de fato usado para dar uma origem “elevada” aos iranianos, para marcar seu parentesco racial e linguístico com os europeus e sua distância em relação aos outros orientais:

Certamente ninguém pode duvidar que nossa cultura é mais afim àquela do Ocidente do que a chinesa ou do que aquela dos nossos vizinhos árabes. O Irã é uma antiga moradia dos arianos dos quais a maioria dos americanos e dos europeus são descendentes, e somos racialmente bem separados da estirpe semítica dos árabes. Nossa língua pertence à família indo-europeia que inclui o inglês, o francês, o alemão e outras línguas principais ocidentais.¹⁵⁰ (PAHLAVI, 1968, p. 18, tradução nossa)

Mais adiante explicarei minha esperança de que nós persas possamos fundir, numa forma nova e harmônica, nossa antiguidade e nossa modernidade. Minha esperança se estende ainda mais longe. A nossa é a mais velha cultura contínua ligada àquela do Ocidente, ela própria devendo muito a nós; e agora que estamos deliberadamente adicionando alguns de seus [da cultura ocidental] frutos mais modernos aos nossos próprios, não parece irrazoável imaginar que podemos ajudar, como nos dias de outrora, a produzir uma nova síntese Oriental-Occidental. Não é apenas geograficamente que estamos na encruzilhada.¹⁵¹ (PAHLAVI, 1968, p. 28, tradução nossa)

Essa marcação de desvinculação aos outros orientais, de uma maneira geral, mas

The newcomers split into two main groups, the Medes and the Persians, both conspicuously mentioned in the Bible.

¹⁵⁰ Original em inglês: “Certainly no one can doubt that our culture is mores akin to that of the West than is either the Chinese or that of ou neighbours the Arabs. Iran was an early home of the Aryans from whom most Americans and Europeans are descended, and we are racially quite separate from the Semitic stock of the Arabs. Our language belongs to the Indo-European family which includes English, French, German and other major Western tongues.”

¹⁵¹ Original em inglês: “Later I shall explain my hope that we Persians may e able to merge, in a new and harmonious form, our antiquity and our modernity. My hope even extends farther. As I have said, our culture is the oldest continuous one racially and linguistically linked to that of the West, which itself owes much to us; and now that we are deliberately adding some of its most modern fruits to our own, it seems not unreasonable to imagine that we may help, as in days gone by, to produce a new East-West world synthesis. Is is not only geographically that we stand at the crossroads.”

principalmente em relação aos árabes, é uma estratégia fundamental para Mohammad Reza integrar sua narrativa ao cânone ocidental. Como Edward Said observa em *Orientalismo*, escrito temporalmente muito próximo do nosso recorte, em 1978, era – e de muitas formas ainda é – nos árabes e no mundo islâmico como um todo que os dogmas centrais do orientalismo se concentravam com mais força. Na tradição orientalista, Ocidente e Oriente estão irremediavelmente separados e representam um par de opostos: o primeiro seria “racional, desenvolvido, humanitário e superior”. O segundo “aberrante, subdesenvolvido e inferior, [...] eterno, uniforme e incapaz de definir a si mesmo” e, talvez principalmente, “ou é algo a ser temido (o Perigo Amarelo, as hordas mongóis, etc) ou a ser controlado (por meio da pacificação, pesquisa e desenvolvimento, ou ocupação pura e simples sempre que possível” (SAID, 2007, p. 401–402).

O fato de Mohammad Reza precisar verbalizar que “somos racialmente bem separados da estirpe semítica dos árabes” mostra o quanto, no imaginário europeu, o mundo islâmico se apresenta como uno e indistinto, e de alguma forma indistintamente árabe, o que o xá tenta contestar. Por outro lado, precisamente devido à proximidade cultural, linguística e racial entre persas e ocidentais, tomar de empréstimo “frutos” dessas civilizações não teria nada de incompatível com as tradições nacionais. Se o Irã aprendia com os ocidentais, é porque no passado estes haviam aprendido com os primeiros.

Embora biologicamente, linguisticamente e culturalmente separados dos outros orientais e sendo mais próximos do Ocidente, o xá reconhece a existência de outras civilizações, inclusive mais antigas, como a da China. A princípio, essas demarcações sugerem apenas diferenças culturais e civilizacionais, em vez de superioridade. Mas uma leitura mais atenta do texto mostra que a “síntese Oriente-Occidente” da qual o xá fala é uma síntese feita apenas entre arianos: os arianos do Ocidente, representados pelos europeus e pelos americanos, e os arianos do Oriente, representados pelos iranianos. Chineses, árabes, turcos, mongóis e outros povos nada têm a ver com essa relação. Os chineses têm a civilização mais antiga, certamente: “A nossa é a mais antiga civilização contínua do mundo, com exceção daquela dos chineses”; mas, continua o xá, “talvez eu possa ser perdoado por achar que ela é superior à deles em muitos aspectos” [Ours is the world's oldest continuous civilization except that of China, and perhaps I can be forgiven for thinking it superior to theirs in some respects] (PAHLAVI, 1968, p. 18).

Na história narrada pelo xá, nota-se que os arianos aparecem sempre como construtores de civilização, ao passo que os não-arianos são às vezes destruidores de civilizações – ou quando as possuem, suas civilizações não são tão desenvolvidas quanto as

arianas. De maneira semelhante, quando arianos entram em contato com uma civilização, eles as aprimoram. Quando arianos entram em confronto entre si, se anulam, sem um vencedor claro – ainda que com uma ligeira vantagem dos persas. Quando a Pérsia consegue ser invadida – por arianos ou não-arianos –, sua cultura superior sempre os converte.

Embora os “antepassados desconhecidos” dos iranianos tenham sido prósperos, a mais alta realização civilizacional da Antiguidade foi alcançada quando se fundiram aos arianos. Entre os últimos, os persas eram a princípio menos civilizados do que os seus irmãos medos, que, tecnologicamente superiores, dominavam as artes de domesticar animais para o trabalho, alimentação e para a guerra, além de carros de combate e a arte da escrita. Mas ainda que inicialmente submetidos aos medas junto das outras tribos do Irã, os persas, liderados pelo rei Ciro, superaram seus antigos mestres e criaram o primeiro Estado-nação do mundo e, expandindo-se para governar outros povos, também o primeiro império, que foi também a seu próprio modo uma espécie de “primeira ONU”: (PAHLAVI, 1968, p. 20).

Os persas, embora tributários dos medos, eram governados pelos seus próprios reis, dos quais Ciro I (em persa Koorosh) estabeleceu a assim chamada dinastia aquemênida (Hakhamanish), batizada com o nome do clã persa ao qual pertencia. Seu filho, Ciro, o Grande, que reinou aproximadamente de 559 até 529 a.C., foi um dos homens mais dinâmicos da história. Ele capturou a capital meda, derrubou seu império e, *tendo unido todo o Irã moderno* sob seu próprio governo, estabeleceu um dos primeiros Estados-nação do mundo – alguns diriam o primeiro. *Ele então foi adiante e criou o império* que, durante seu próprio reino e o do seu sucessor Cambises (Cambojeh), se tornou o mais grandioso império que o mundo já viu. De fato, como o antropólogo americano Dr. Coon assinalou em seu livro *Caravan*, este foi ‘o mais antigo verdadeiro império no mundo, uma vez que constituiu um governo de muitos povos diferentes sob um único governante. Enquanto reinos haviam existido durante a Era do Bronze, no Egito, na Suméria, na Babilônia, na China, e em outros lugares, as instalações tecnológicas (tais quais os persas desenvolveram) para a rapidez dos transportes e das comunicações necessárias a um governo imperial ainda não haviam sido inventadas. Na China isso só foi feito trezentos anos depois...

O império fundado por Ciro, o Grande, não era só baseado em aquisições territoriais, mas também na tolerância e na compreensão internacionais. Os direitos das nações súditas foram mantidos, e suas leis e costumes respeitados. De fato, eu vejo no nosso primeiro império algo do espírito das Nações Unidas de quase 2500 anos depois”¹⁵²

¹⁵² Original em inglês: “The Persians, although tributary to the Medes, were ruled by their own kings, of whom Cyrus I (in Persian Koorosh) established the so-called Achaemenid (Hakhamanish) dynasty, named after the Persian clan to which he belonged. His son, Cyrus the Great, who reigned from about 559-529 B.C., was one of the most dynamic men in history. He captured the Median capital, overthrew their empire and, having united all modern Iran under his own rule established one of the world's first nation-states – some would say the first. He then went on to create the empire which, during his own reign and that of his successor Cambyses (Cambojeh), became the greatest the world has ever seen. In fact, as the American anthropologist, Dr. Coon, has pointed out in his book *Caravan*, it 'was the earliest true empire in the world, in that it constituted a government of many different peoples under a single ruler. While kingdoms had existed during the Bronze Age, in Egypt, Sumeria, Babylonia, China, and elsewhere the technological facilities (such as the Persians developed) for rapid transport and communication needed by an imperial government had not yet been invented. In China this came about three hundred years later... The empire founded by Cyrus the Great was not based on territorial acquisition alone, but also on international tolerance and understanding. The rights of all the subject nations were upheld, and their laws and customs respected. Indeed, I see in our first empire something of the spirit of the United Nations of

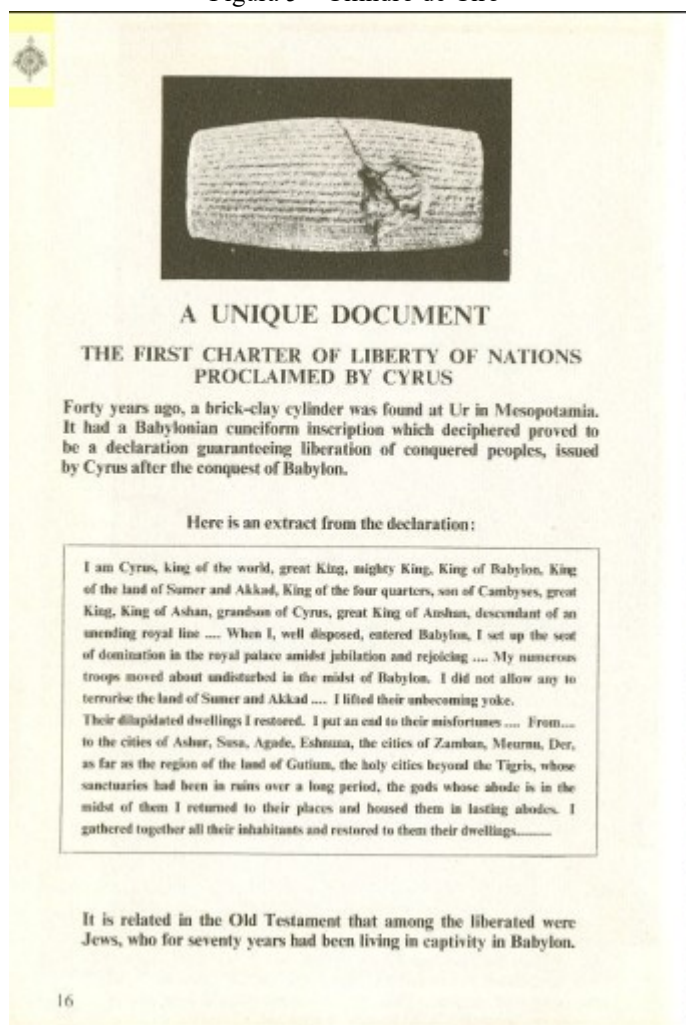
Os paralelos entre este processo e a construção do Estado moderno pelos Pahlavi são exatos demais para passarem despercebidos pelo leitor. Cada um dos elementos narrativos espelha, com uma simetria perfeita, a narrativa que Mohammad Reza faz da ascensão de Reza Xá. Ciro marchou até a capital meda do mesmo modo como Reza Xá, dois milênios e meio depois, marchou até Teerã; destronou os medos da mesma forma que Reza Xá destronou os Qajares; unificou a nação da mesma forma que Reza Xá¹⁵³; quando Mohammad Reza diz que Ciro uniu “todo o Irã moderno sob seu próprio governo”, está implicado que o mesmo Irã, com as mesmíssimas fronteiras tão bem desenhadas no mapa de apenas sete páginas antes, estava formado há 2500 anos. Ciro então iniciou a construção de um império e o legou a seu herdeiro Cambises, que continuou sua expansão, da mesma maneira que Mohammad Reza continuou a obra do pai. Ciro criou a nação iraniana e, com Cambises, o Império Persa. Reza Xá reviveu a nação iraniana e, com Mohammad Reza, o Império Persa.

Fica claro que Mohammad Reza faz uma distinção entre o que seria a “nação” e o “império”. A nação iraniana, encerrada nas mesmas fronteiras do século XX, corresponderia a um Estado centralizado nas mãos do monarca e formado por compatriotas, presumivelmente unidos numa camaradagem horizontal; o Império Persa, não tanto uma zona conquistada e submetida, mas um conjunto de nações livres e soberanas (“os direitos das nações súditas foram mantidos, e suas leis e costumes respeitados”) sob a proteção de um benevolente monarca. Esse princípio é mais claramente evidenciado em *From Cyrus to Pahlavi* (TALLBERG, 1967, p. 16), quando um selo cilíndrico de argila encontrado em Ur, Mesopotâmia, em 1879 (mas no texto “quarenta anos atrás”, colocando-o no período Reza Xá), o “Cilindro de Ciro”, é interpretado como a “Primeira Carta de Liberdade das Nações”:

nearly 2500 years later.”

¹⁵³ A comparação se faz mais óbvia quando Mohammad Reza Xá, mais adiante, compara os três “Grandes” da história iraniana: “Xá Abbas [anteriormente mencionado no texto como “O Grande”] construiu estradas e suprimiu a bandidagem, do mesmo jeito que Ciro havia feito antes dele e que meu pai fez depois”. [Shah Abbas built roads and suppressed brigandage, just as Cyrus had done before him and my father did after him.] . Segundo Ansari, Reza Xá passara a ser chamado, a partir de 1949, de “Reza Xá, o Grande”, por legislação parlamentar, título conferido por grupos de monarquistas. Até então, apenas Ciro e Abbas tinham este título (ANSARI, 2003, p. 116)

Figura 5 – Cilindro de Ciro



Fonte: From Cyrus to Pahlavi (TALLBERG, 1967, p. 16)

A união nacional era o segredo da longevidade do Império. Ao fundar o Império Persa, amparado em primeiro lugar na unificação das tribos do Irã, Ciro teria criado as condições para a existência de uma essência cultural que atravessaria os séculos e que seria, por mais que o país sofresse invasões, incontestável. A Pérsia havia sido invadida por povos estrangeiros, sucessivamente, por Alexandre, pelos partas, pelos árabes, pelos Seljúcidas, pelos mongóis, e pelos afegãos. Exceto pelos últimos, expulsos rapidamente, a Pérsia os havia conquistado e assimilado a todos culturalmente. Seus invasores invariavelmente adotaram hábitos e costumes persas, casaram-se com mulheres persas, converteram-se aos deuses persas, empregaram administradores, acadêmicos e artesãos persas.

É notável que, na narrativa do xá, a Pérsia não tenha verdadeiramente recebido nenhuma contribuição de fora. Quando enriquecem a cultura persa, é apenas desenvolvendo ou reanimando elementos que já estavam em seu interior. O legado dos partas, que o xá escreve como “uma tribo ariana relativamente menos civilizada vinda do que agora é o norte

do Irã” [a relatively less civilized Aryan tribe from what is now north-east Iran], foi ter “perpetuado as tradições da Era Aquemênida, e houve um forte renascimento do nacionalismo persa” [... perpetuated the traditions of the Achaemenid era, and there was a strong revival of Persian nationalism] (PAHLAVI, 1968, p. 22, tradução nossa). Os Seljúcidas, por sua vez, reunificaram a Pérsia e construíram um novo império:

Ao fim do período, nos séculos XI e XII, a dinastia seljúcida, cujos reis eram de origem da central-asiática, novamente uniram a Pérsia. Os Seljúcidas conquistaram a Síria e o Egito e criaram um império que tinha alguma semelhança com o Império Persa de outrora. Eles encorajaram as artes e as ciências, que floresceram mais do que nunca antes, e entre os muitos que receberam patrocínio foi o poeta e o astrônomo Omar Khayyam.¹⁵⁴ (PAHLAVI, 1968, p. 23)

Mas os verdadeiros momentos em que a Pérsia conheceu verdadeiramente uma expansão e uma explosão criativa coincidiram com quando era governada por monarcas considerados por Mohammad Reza como legitimamente persas. Durante a Era Sassânida, a “era de glória dos Aquemênidas foi revivida” [the era of glories of Achaemenid times were revived]. Foi neste momento que a Pérsia conheceu sua expressão artística e cultural mais alta, quando muitas descobertas e invenções científicas foram feitas, e que “o Zoroastrianismo, a religião viril e idealística dos Aquemênidas foi revivida e se tornou religião de Estado” [Zoroastrianism, the virile and idealistic religion of the Achaemenids, was revived and became the state religion] (PAHLAVI, 1968, p. 23). Assim como os Aquemênidas – e como os Pahlavi fariam no futuro –, os Sassânidas construíram pontes, estradas, caravanserais, barragens, o sistema de irrigação de água chamado *qanat* ainda em uso no Irã, além de fortalezas, palácios e templos do fogo. A breve dinastia Gaznévida, reviveu a literatura Pérsia, que teria sido deixada de lado com a conquista árabe, e foi neste período que surgiu Ferdowsi, o autor do *Shahnameh*. À Abbas, o grande, Mohammad Reza credita a expansão da indústria de tapetes, tecidos, cerâmicas, trabalhos com metal, o desenvolvimento arquitetônico, a construção de estradas, o primeiro exército regular da Pérsia (junto aos irmãos Sherley ingleses), e a sua reconstrução como uma das maiores e mais extraordinárias capitais do “mundo civilizado”. E Nader Xá, que junto de Napoleão (ele próprio o “Napoleão da Pérsia”) são os heróis dos Pahlavi. Tendo mais uma vez reunificado o país, construído um Estado central forte, escorraçado os invasores russos e afegãos e derrotado os turcos, Nader Xá invadiu e saqueou a Índia, da qual trouxe “tesouros fabulosos” [fabulous treasures]

¹⁵⁴ Original em inglês: “Towards the end of the period, in the eleventh and twelfth centuries [...], the Seljuk dynasty, whose kings were of central Asian origin, again united Persia. The Seljuks conquered Syria and Egypt and created an empire which bore some resemblance to the Persian Empire of old. They encouraged the arts and sciences, which flourished more than ever before, and among the many who received royal patronage was the poet and astronomer Omar Khayyam.”

(PAHLAVI, 1968, p. 26).

A força por trás dessa união nacional, e que dera ao mundo a primeira nação, era inequivocamente o monarca. Onde quer que os monarcas tivessem sido fortes e tivessem a nação ao seu lado, os persas tinham prosperado. Sob Dario I e Xerxes, que demonstraram um “gênio para a administração eficiente e iluminada de áreas vastas sem precedentes” [a genius for efficient and enlightened administration of unprecedentedly large areas], a Pérsia teria incluído muito do que então era o “mundo civilizado”. Suas fronteiras variavam – mas nunca o coração do império, o próprio Irã (PAHLAVI, 1968, p. 21, tradução nossa).

A distinção entre o que era o Império Persa e o que era o Irã permite que o xá concilie afirmações contraditórias a respeito de “raça, cor ou credo”. Se por um lado faz muito das origens “arianas” persas, faz também coro às ideias de diversidade e igualdade entre as raças. Ao mesmo tempo em que diz que a raça do seu povo é próxima da raça dos europeus e distante daquela dos orientais, que Irã significa “terra dos arianos” ou que povos como os curdos “tanto étnica quanto linguisticamente são iranianos” (PAHLAVI, 1968, p. 114, tradução nossa), negando completamente a diversidade étnica no território que governava, o xá afirma:

Por todo esse longo tempo, a monarquia fez unidade a partir da diversidade. Sempre tivemos diferenças de raça, cor, credo, e situação política e econômica; mas sob a monarquia, as divergências sempre foram sublimadas num grande todo simbolizado pela pessoa do xá¹⁵⁵ (PAHLAVI, 1968, p. 327, tradução nossa)

Mas quando casos concretos dessa união sob o monarca “por todo esse longo tempo” são mencionados, torna-se claro que há uma diferença entre o povo iraniano e os povos que governavam. Quando o xá menciona que Dario I teria dito, a respeito de si e do território que governava “Eu sou Dario, o grande rei, rei dos reis, rei das terras povoadas por todas as raças, por muito tempo rei desta grande terra, chegando mesmo até longe...”, o Dario do xá não estava falando do território do “Irã” unificado por Ciro. Estava falando dos outros povos que os Aquemênidas teriam submetido no império e que teriam tratado como benevolência.¹⁵⁶ (PAHLAVI, 1968, p. 21). Em outra passagem, esta distinção se torna ainda mais clara:

Jamais acreditamos na discriminação baseada na raça, na cor, no credo, e frequentemente proporcionamos um refúgio para *os povos oprimidos de diferentes origens das nossas próprias*. Por exemplo, é característico de Ciro, o Grande que, quando conquistou a Babilônia, ele permitiu que os judeus, que tinham sido exilados pelo rei Nabucodonosor depois da conquista de Jerusalém em 597 a.C, retornassem

¹⁵⁵ Original em inglês: “Over this great time-span, the monarchy has brought unity out of diversity. We have always had differences of race, colour, creed, and economic and political situation and conviction; but under the monarchy the divergencies have been sublimated into one larger whole symbolized in the person of the Shah.”

¹⁵⁶ Original em inglês: “I am Darius, the great king, king of kings, king of the lands peopled by all races, for long king of this great earth, reaching even far away...”

à Palestina com seus receptáculos sagrados e reconstruir seus templos destruídos. Esses cativos babilônios, proeminentemente mencionados na Bíblia, efetivamente receberam uma doação de Ciro para reconstruir seus templos¹⁵⁷ (PAHLAVI, 1968, p. 30, tradução nossa, grifo nosso)

A acolhida à diversidade a qual Mohammad Reza se refere como uma tradição persa é assim, uma diversidade de *governados* pelos persas na Antiguidade. Ela não se distancia da noção básica de que todos os iranianos são persas, mais afins aos ocidentais do que aos orientais, e devem falar o persa. Mas a distinção permite que o xá explore a ideia de que, de alguma maneira, as políticas dos Aquemênidas teriam representado noções modernas como “liberdades individuais”, “liberdade de pensamento e crença” e até mesmo uma forma incipiente de “democracia”:

Por exemplo, quando Ciro, o Grande, conquistava, ele perdoava as próprias pessoas que lutaram contra ele, os tratava bem, e os mantinha em suas funções anteriores. Mesmo administradores de alto nível hierárquico vinham com frequência do antigo inimigo. Recusando-se a usar esses oficiais como marionetes, nosso rei delegava responsabilidades reais a eles e ao mesmo tempo os encorajava a manter as tradições culturais e religiosas de seus povos. Enquanto no Irã naquela época ninguém sabia nada a respeito de instituições democráticas, Ciro entretanto demonstrava algumas das qualidades que proveriam a força das grandes democracias modernas.¹⁵⁸ (PAHLAVI, 1968, p. 164)

A mensagem que o xá quer passar com essas afirmações, como Meihy (2007) também apontou a respeito *The White Revolution of Iran* é que (1) Os persas teriam sido pioneiros de instituições e ideias modernas, que incluiriam liberdades e direitos individuais, direitos internacionais, um Estado-nação moderno e a proteção das minorias (2) como Meihy observa, o monarca, aqui representado por Ciro, era o condutor deste processo, e o xá projeta no antigo rei características anacrônicas, que só fariam sentido como “características hodiernas do chefe da nação ideal” (MEIHY, 2007, p. 43) e (3) que por terem sido pioneiros, e essas noções terem sido expressas pelo pai fundador da nação, elas estariam no próprio cerne da tradição iraniana; qualquer pretensão de que sua invenção teria se dado no Ocidente é contestada, e qualquer acusação de que contrariavam os princípios nacionais era refutada.

Mas, ao mesmo tempo, a ideia de que essas instituições tenham se desenvolvido no

¹⁵⁷ Original em inglês: “We have never believed in discrimination based on race, colour, or creed, and have often provided a haven for oppressed peoples of backgrounds different from our own. For example, it was characteristic of Cyrus the Great that, when he conquered Babylon, he allowed the Jews, who had been exiled there by King Nebuchadnezzar after the conquest of Jerusalem in 597 B.C., to return to Palestine with their sacred vessels and rebuild their destroyed temples. These Babylonian captives, prominently mentioned in the Bible, actually received a grant from Cyrus' treasury to reconstruct the temples.”

¹⁵⁸ Original em inglês: “For example, wherever Cyrus the Great conquered, he would pardon the very people who had fought him, treat them well, and keep them in their former posts. Even high administrators were often drawn from among the former enemy. Refusing to use these officials as puppets, our king would delegate real responsibility to them and at the same time encourage them to maintain their people's cultural and religious traditions. While Iran at that time knew nothing of democratic political institutions, Cyrus nevertheless demonstrated some of the qualities which provide the strength of the great modern democracies.”

seio de uma tradição que se reivindica “ariana” perpetua a noção de que os arianos são portadores de uma civilização superior e de que possuem uma missão civilizatória em relação aos seus dominados. O xá mostra exatamente de que lado do Orientalismo quer estar, e não é ao lado e muito menos solidário aos outros orientalizados. Embora Mohammad Reza não desenvolva em *Mission for my country* as razões de acreditar que sua civilização é superior, por exemplo, à da China, não faltam exemplos em *The White Revolution of Iran*. Ao defender a implantação da participação dos lucros das fábricas aos trabalhadores, um dos pontos da Revolução Branca, o xá constrói a situação dos trabalhadores iranianos da Era Aquemênida como incomparavelmente melhor do que em outros impérios. Em meio a trinta mil tábuas que teriam sido descobertas em Persépolis em expedições arqueológicas alemãs, americanas e iranianas, haveria segundo o xá pelo menos 180 que assim ilustravam as condições dos trabalhadores iranianos:

Em primeiro lugar, surge que, na construção do enorme edifício de Persépolis, e presumivelmente em relação a outros edifícios reais ou estatais, os trabalhadores não se engajavam compulsoriamente, mas sempre recebiam um salário.

Em segundo lugar, esses pagamentos eram feitos de acordo com regulamentos claramente definidos. Os salários eram fixados de acordo com o tipo e o valor do trabalho realizado, e, a este respeito, não havia diferença apreciável entre homens e mulheres. Na verdade, às vezes, o salário de uma mulher altamente qualificada era três ou quatro vezes o de um homem não qualificado [...]

Outro ponto de interesse é que o sistema de classificação de empregos utilizado é basicamente o mesmo que usado hoje em sociedades progressistas, na medida em que alguns funcionários de escritório que eram evidentemente educados de famílias mais privilegiadas recebiam menos do que trabalhadores qualificados, como pedreiros e ourives. Os trabalhadores poderiam receber seus salários em dinheiro ou em bens, ou uma combinação de ambos.

As tábuas de Persepolis revelam outra prática que indica que o trabalho era realizado sob o princípio de incentivos, em vez de coerção. Eram concedidos bônus por trabalho realizado além da obrigação e pelo trabalho de mérito especial¹⁵⁹ (PAHLAVI, 1967, p. 74–75, tradução nossa).

Os trabalhadores iranianos estariam, assim, entre os primeiros no mundo antigo a receber direitos trabalhistas modernos. A situação teria sido incomparavelmente pior, de acordo com o xá, na China e no Egito, em que o trabalho seria forçado e trabalhadores

¹⁵⁹ Original em inglês: “[...] It emerges first of all that in the construction of the huge edifice of Persepolis, and presumably in that of other royal or state buildings, workers were not engaged compulsorily but were always paid a wage. Secondly, such payments were made according to clearly defined regulations. Wages were fixed according to the type and value of work done, and in this respect there was no appreciable difference between men and women. Indeed, sometimes the wage of a highly skilled woman was three or four times that of an unskilled man [...]

Another point of interest is that the system of job classification used is basically the same as that used in progressive societies today, insofar as some office workers who were evidently educated from more privileged families were paid less than skilled workers such as masons and goldsmiths. Workers could receive their wages either in cash or kind, or a combination of both.

The Persepolis tablets reveal another practice indicating that work was carried out on the principle of incentives rather than coercion. Bonuses were given for work done beyond the call of duty and for work of special merit.”

exaustos punidos com castigos físicos e, em não poucos casos, a própria morte:

Os trabalhadores envolvidos na construção das pirâmides eram escolhidos por sua força e compleição física e eram obrigados a trabalhar sem ganhar nada. Poucos deles sobreviveram à experiência. Alguns foram esmagados sob as pedras enormes, outros sucumbiram sob o açoite do chicote, o resto simplesmente morreu de excesso de trabalho, mas a Grande Pirâmide foi finalmente completada. Foi a lembrança deste sistema desumano de trabalho forçado que deu aos faraós sua reputação de tiranos, mesmo entre seu próprio povo

No final do Império Aquemênida, começaram os trabalhos na Grande Muralha da China. [...] Sob as ordens do imperador, jovens camponeses de toda a China foram recrutados à força para construir esta muralha e, posteriormente, alguns funcionários do Estado, todos prisioneiros e, por fim, artesãos e artistas foram forçados a participar. Durante a construção, um grande número de os trabalhadores ficaram fracos demais e foram lançados dentro da muralha como material de construção. Os historiadores concordam que o número de pessoas que morreram desta maneira deve ter sido pelo menos 40.000¹⁶⁰ (PAHLAVI, 1967, p. 73–74, tradução nossa)

Outros não-arianos, como árabes e mongóis, por sua vez, aparecem como elementos destrutivos nessa história. Na versão Pahlavi da história, os árabes não contribuíram de fato com uma nova religião à Pérsia. Foram, como os demais, convertidos pela “cultura superior” [higher culture] dos persas. Por outro lado, os árabes praticamente extinguem o zoroastrianismo, que já tinha uma existência milenar no Irã e passou a sobreviver apenas em pequenos bolsões. E nem a adoção do Islã pelos persas se deu por via árabe. Embora tenham aceitado a revelação, foi mais uma vez o espírito nacionalista aquemênida que emergiu para, em contraposição aos invasores, tornar-se o principal contribuidor para o lento desenvolvimento, de quase um milênio até os Safávidas, de uma nova fé. Mohammad Reza chega mesmo a reivindicar uma posição privilegiada para monarcas persas no seio da família do Profeta, sugerindo, assim, que a adoção lenta e gradual veio de legítimos xás da Pérsia:

Mesmo na sua religião os persas não se renderam completamente. Por razões patrióticas assim como religiosas eles gradualmente adotaram o novo ramo da fé muçulmana conhecida como xiismo, distinta do sunismo praticado pela maioria dos árabes. Os xiitas se recusaram a reconhecer a legitimidade espiritual dos três primeiros califas, que eram governantes árabes que os sunitas supunham ter herdado o manto de Mohammed. Os xiitas reivindicavam que o primeiro califa verdadeiro foi Ali, o sobrinho de Mohammed. Eles também acreditavam que o filho de Ali havia se casado com a filha do rei persa que havia sido deposto pelos árabes invasores, e que não era especialmente popular entre eles.¹⁶¹ (PAHLAVI, 1968, p.

¹⁶⁰ Original em inglês: “The workers engaged on the construction of the Pyramids were chosen for their strength and physique and were compelled to work for nothing. Few of them survived the experience. Some were crushed beneath the huge stones, others succumbed under the lash of the whip, the rest simply died from overwork, but the Great Pyramid was finally completed. It was the memory of this inhuman system of forced labour that earned the Pharaohs their reputation as tyrants even among their own people [...] Towards the end of the Achaemenian Empire, work began on the Great Wall of China. [...] On the orders of the Emperor young peasants from all over China were press-ganged into building this wall and later some state officials, all prisoners and finally craftsmen and artists were forced to join in. During the construction large numbers of workers became too weak and were thrown into the wall as building material. Historians agree that the number of people who died in this way must have been at least 40,000”

¹⁶¹ Original em inglês: “Even in their religion the Persians did not completely surrender. For patriotic as well as religious reasons they gradually adopted a new branch of the Moslem faith known as Shiism, as

24, tradução nossa)

Os mongóis e seus sucessores logo caíram e foram substituídos por uma importante dinastia persa, os Safávidas. Alguns acadêmicos acreditam que os Safávidas eram parentes do profeta Mohammed. De qualquer maneira, eles prontamente instalaram a escola xiita da fé muçulmana como religião estatal.¹⁶² (PAHLAVI, 1968, p. 25)

Os verdadeiros flagelos da civilização patriótica fundada por Ciro, entretanto, foram os mongóis.

Então veio a avalanche Mongol. Essa foi a maior calamidade que o meu país, assim como as terras vizinhas no Oriente Médio, já conheceu, e eu muitas vezes me pergunto porque algumas pessoas persistem em olhar Gêngis Khan, o líder mongol que se precipitou no Irã em 1220, como uma figura romântica. Não podemos nos esquecer da impiedosa e arbitrária destruição das suas hordas. Eles literalmente exterminaram nossas prósperas cidades, não sentindo nenhum remorso ao assassinar centenas de milhares de nossas mulheres e crianças a sangue frio. Os mongóis dominaram a Pérsia por um século. Eles foram seguidos por Tamerlão um turco centro-asiático de origem mongol, outra figura supostamente romântica que seguiu a mesma política de extermínio a sangue frio em massa.¹⁶³

Os arianos, por outro lado, são representados pelo xá como as verdadeiras potências da Antiguidade. Os Sassânidas combatiam os exércitos romanos e os derrotava quase sempre. Shapur I inclusive chegou a capturar o próprio imperador romano, mas as fronteiras entre os dois impérios se mantinha a mesma, o que sugere que as duas forças eram mais ou menos as mesmas. As verdadeiras expansões aconteceram em direção à Arábia – território dos invasores do século VII, que só conseguiram conquistar a Pérsia porque o império estava enfraquecido numa espécie de “guerras arianas” entre Armênia, Roma e Pérsia –, Rússia – que daria trabalho nos séculos XIX e XX – e ao Afeganistão – lar das tribos que, no século XVIII, destronariam os gloriosos Safávidas:

Os Sassânidas frequentemente derrotavam os exércitos romanos, e Shapur I na verdade capturou o Imperador Valeriano em batalha e o manteve prisioneiro; mas as fronteiras entre os dois impérios de uma maneira geral permaneceram as mesmas dos tempos partas. Por outro lado Nushirwan estendeu as fronteiras da Pérsia em direção ao norte a ao leste, bem dentro do que agora é a Rússia e o Afeganistão. Ele

distinguished from the Sunnism practised by most of the Arabs. The Shiah refused to recognize the spiritual legitimacy of the first three caliphs, who were the Arab rulers supposed by the Sunnis to have inherited the mantle of Mohammed. The Shiah claimed the first true caliph was Ali, Mohammed's son-in-law. They also believed that Ali's son had married a daughter of the Persian king who had been deposed by the invading Arabs, and who was obviously not especially popular with them”

¹⁶² Original em inglês: “The Mongols and their successors presently declined and were replaced by an important Persian dynasty, the Safavi. Some scholars believe that the Safavis were related to the prophet Mohammad. In any case they promptly installed the Shiah school of the Moslem faith as the state religion. “

¹⁶³ Original em inglês: “Then came the Mongol avalanche. This was the greatest calamity that my country, as well as neighbouring lands in the Middle East, have ever known, and I often wonder why some people persist in regarding Genghiz Khan, the Mongol leader who swept into Iran around 1220, as a romantic figure. We cannot forget the ruthless wanton destruction by his hordes. They literally exterminated our thriving cities, feeling no compunction in murdering hundreds of thousands of our women and children in cold blood. The Mongols dominated Persia for about a century. They were followed by Tamerlane, a central Asian Turk of Mongol origins, another supposedly romantic figure who followed the same policy of mass cold-blooded murder.”

invadiu a Arábia, derrotou os exércitos árabes, e avançou até o Iêmen. A religião começou a ter um papel no duelo entre os dois impérios quando as autoridades romanas adotaram o cristianismo no século IV A.D. A Armênia forneceu o ponto de disputa contínua entre os dois lados. No fim todas as três potências se esgotaram. A administração persa, e mesmo o sacerdócio zoroastriano, se tornaram decadentes e corruptos. Os árabes, incendiados pela sua jovem fé islâmica, varreu a terra e em A.D 641 os persas foram decisivamente derrotados. ¹⁶⁴ (PAHLAVI, 1968, p. 23)

A Pérsia teria sido, assim, ao lado dos romanos, uma verdadeira potência do mundo antigo. Em muitos sentidos, era não apenas uma potência maior que o Ocidente, mas que havia civilizado o Ocidente. Ao longo do texto encontram-se fortes sugestões de que muito do mundo Ocidental tem raízes na Pérsia, seja nos tempos modernos, seja na Antiguidade. Assim, o xá enumera uma infindável lista de produtos conhecidos dos europeus, do petróleo, pistache, as rosas, o pêssego a uma série de outras. As principais escolhas são sobre produtos que são marcas registradas de outros países, como o caviar “russo” e os moinhos e as tulipas holandesas.

As mais significativas, entretanto, são as sugestões de que a própria economia, o Estado moderno, a religião, as ciências e as tecnologias militares precederam os europeus no Irã. Muito antes do budismo, do cristianismo, do islamismo, o monoteísmo fez-se pela primeira vez na história na Pérsia, a partir de Zoroastro. Os antigos observatórios estavam entre os primeiros, os modernos relógios calibrados, o uso de bolor do pão no tratamento de doenças por Avicena mil anos antes de Alexander Flemming estudar as propriedades antibióticas dos mesmos organismos; o sistema de cunhagem foi um dos primeiros, sendo as moedas de Dario, o Grande, padrões no mundo antigo “correspondendo quase exatamente ao peso do soberano e do xelim modernos ingleses” [corresponding almost exactly in weight with the modern English sovereign and shilling,]. Nem mesmo os cavaleiros medievais escapam da sua origem em território iraniano, na medida em que a cavalaria pesada parta fora predecessora “por muitos séculos dos cavaleiros medievais ingleses” [by many centuries of the medieval European knights], inovação que os romanos teriam sido obrigados a imitar (o que não seria a primeira vez, já que César e Aníbal também teriam usado pontes flutuantes. Seus gênios militares, assim, se deveram aos persas, e o xá assim reclama para os seus

¹⁶⁴ Original em inglês: “The Sassanians often defeated the Roman armies, and Shapur I actually captured the Emperor Valerian in battle and kept him prisoner; but the boundaries between the two empires on the whole remained about the same as in Parthian times. On the other hand Nushirwan extended Persia’s borders northward and eastward well into what is now Russia and Afghanistan. He invaded Arabia, defeated the Arab armies, and advanced as far as present-day Yemen.

Religion began to play a part in the duel between the two empires when the Roman authorities adopted Christianity in the fourth century A.D. Armenia furnished a continuing bone of contention between the two sides. In the end all three powers wore themselves out. The Persian administration, and even the Zoroastrian priesthood, became decadent and corrupt. The Arabs, fired with their young Islamic faith, swept over the land and in A.D 641 the Persian armies were decisively defeated.”

“nacionais” seu quinhão na conquista da Gália) (PAHLAVI, 1968, p. 19–22).

A narrativa que Mohammad Reza Xá cria a partir dos Aquemênidas inverte a retórica do Ocidente civilizador, na medida em que ela não apenas situa as tecnologias e as instituições modernas, ditas europeias, no passado, como também:

Muitos séculos antes da descoberta do Novo Mundo, os persas usavam utensílios de mesa e pratos de cerâmica decorada enquanto a maior parte dos europeus ainda comia com os dedos e se sentava no chão¹⁶⁵ (PAHLAVI, 1968, p. 18, tradução nossa)

Não há dúvidas de que quando o xá diz que, sob sua liderança, o Irã ajudaria “como nos dias de outrora, a produzir uma nova síntese Oriental-Occidental” no mundo moderno (PAHLAVI, 1968, p. 28), é ao Império Romano e ao Império Persa que se refere. Romanos e persas, embora guerreassem, haviam sido juntos os polos de civilização – uns no Ocidente, outros no Oriente – e compartilhavam o poder no mundo antigo como dois irmãos arianos que, como em toda família, brigavam de vez em quando. É neste ponto também que a interpretação de Marc Ferro, quando nota o silêncio de *From Cyrus to Pahlavi* (o que também acontece nos livros do xá) a respeito da invasão fracassada de Xerxes à Grécia, de que “é evacuado todo o conflito entre ‘Gregos e Bárbaros’, quer dizer, todo o antagonismo político ou cultural com esses outros arianos que são os fundadores da civilização ocidental”¹⁶⁶ (FERRO, 1986, p. 108, tradução nossa).

Entretanto, essa ausência de conflito com esses “fundadores da civilização ocidental” apontada por Ferro não parece ser o caso. O texto menciona explicitamente “batalhas ferozes entre iranianos e gregos” – ainda que assim, de passagem. O xá não quer chamar a atenção para as derrotas persas. Mas isso também não implica uma ausência de conflitos com a civilização ocidental. As batalhas entre romanos e persas na era sassânida parecem muito mais favoráveis aos segundos. Como o próprio autor afirma, “a resistência aos conquistadores romanos se evoca amplamente: constitui uma lição de valor e glória. Depois dos Selêucidas e dos Arsácidas, as guerras se multiplicam com os romanos”¹⁶⁷ (FERRO, 1986, p. 109, tradução nossa). Ora, não seriam, acaso, os romanos, também amplamente considerados os

¹⁶⁵ Original em inglês: “Many centuries before the discovery of the New World, Persians were using table utensils and decorated ceramic dishes while most Europeans were still eating with their fingers as they sat on the ground.”

¹⁶⁶ Original em francês: “Mas nem da invasão da Hélade, de Xerxes, nem do conflito com os gregos, da batalha de Maratona e de Salamina, há traço...” Original em francês: “Mais ni de l'invasion de l'Hellade, de Xerxès, ni du conflit avec les Grecs, de la bataille de Marathon et de Salamine, il n'est trace... Ainsi est évacué tout le conflit entre «Grecs et Barbares», c'est-à-dire tout antagonisme politique ou culturel avec ces autres Aryens qui sont les fondateurs de la civilisation occidentale.”

¹⁶⁷ Original em francês: “Par contre, la résistance aux conquérants romains est évoquée longuement: elle est une leçon de courage et de gloire. Après les Séleucides et les Arsacides, les guerres se multiplient avec les Romains”

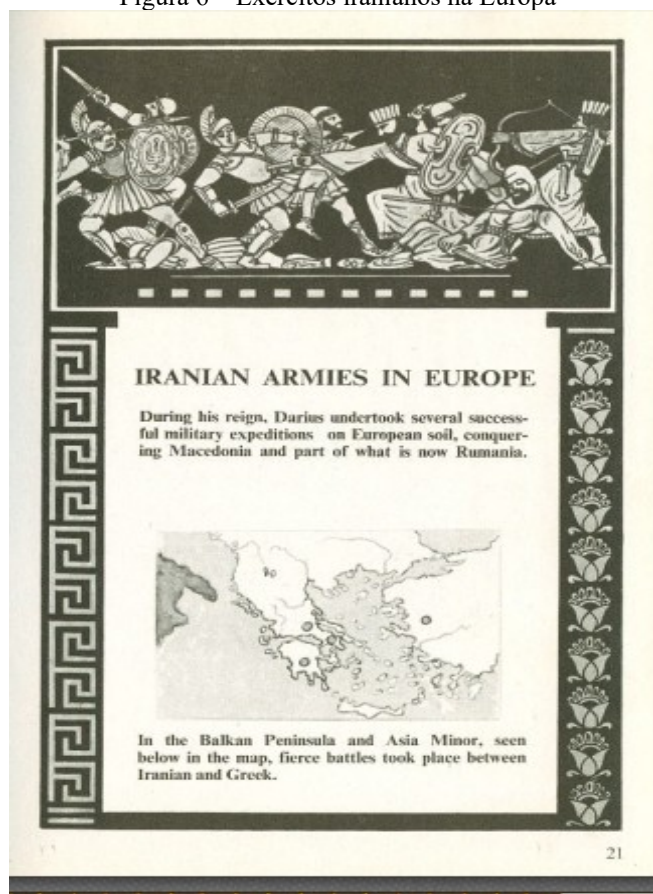
propagadores da civilização ocidental? Quando Percy Bysshe Shelley, em seu poema *Hélade* de 1822, clamando para que os ocidentais viessem ao socorro dos gregos nas guerras de independência que travavam contra o Império Otomano disse que “somos todos gregos, nossas leis, nossa literatura, nossa religião, nossas artes têm suas raízes na Grécia”, atribui aos romanos justamente a difusão dessa cultura: “Não fosse pela Grécia, Roma, a instrutora, a conquistadora, ou a metrópole de nossos antepassados, não teria espalhado nenhuma iluminação com suas armas, e poderíamos ser ainda selvagens e idólatras” (SHELLEY, 1886, p. viii–ix, tradução nossa). O xá sabe exatamente que tradição de pensamento está contestando quando escreve que “a maioria dos leitores deste livro devem ter estudado história romana, mas nosso império estava florescendo séculos antes daquele de Roma, e foi de fato nós quem mostramos que era possível governar e administrar em escala tão extensa”¹⁶⁸ (PAHLAVI, 1968, p. 19).

No manual que Ferro consulta não faltam referências a invasões ao Ocidente (Europa), dado que o autor também nota que o texto trata das conquistas de Dario e seus descendentes, notadamente na Macedônia e na atual Romênia. No manual, a Europa é ainda mais evidenciada, na medida em que traz um mapa com foco sobre os Balcãs e a Ásia Menor, e traz, em caixa alta como todos os títulos, os dizeres “EXÉRCITOS IRANIANOS NA EUROPA”, acompanhado do texto:

Durante seu reinado, Dario empreendeu diversas expedições militares em solo europeu, conquistando a Macedônia e parte da Romênia de hoje. Na Península Balcânica e Ásia Menor, vistas no mapa abaixo, tiveram lugar batalhas ferozes entre iranianos e gregos (TALLBERG, 1967, p. 21)

¹⁶⁸ Original em inglês: “Most of the readers of this book will have studied Roman history, but our empire was flourishing centuries before that of Rome, and it was in fact we who showed that it was possible to govern and administer on such an extended scale”

Figura 6 – Exércitos iranianos na Europa



Fonte: (TALLBERG, 1967, p. 21)

Por fim, quando o xá diz a respeito da invasão alexandrina e dos Selêucidas que:

Em certo sentido foi uma ocupação grega, mas no verdadeiro sentido não foi, uma vez que os invasores adotaram costumes e hábitos, apoiaram-se em administradores, casaram-se com mulheres persas e foram assimilados pela cultura iraniana¹⁶⁹ (PAHLAVI, 1968, p. 22, tradução nossa)

Não faria contraponto àquela tradição historiográfica que, tão bem sintetizada em Droysen, afirmava:

Os dois séculos da luta encarniçada que os helenos travaram contra os persas – o primeiro grande conflito entre Oriente e Ocidente que a história nos legou – Alexandre os encerrou ao aniquilar o império dos persas, ao conquistar todo o território situado entre o deserto africano e a Índia, ao afirmar a supremacia da civilização grega sobre a cultura declinante dos povos asiáticos. Enfim, ao gerar o helenismo. Seu nome assinala o fim de uma época e o começo de uma nova (DROYSEN, 2010, p. 37)

Ou, ainda, àquela que levava Pictet a dizer, a respeito dos arianos orientais (ainda que outros arianos orientais, os indianos), no mesmo espírito:

Não é curioso ver os árias da Europa, depois de uma separação de quatro a cinco mil

¹⁶⁹ Original em inglês: “In one sense this was a Greek occupation, but in truer sense it was not, since the invaders adopted Persian customs and habits, relied on Persian administrators, married Persian women, and in the end were assimilated by the Persian culture”

anos, reunirem-se, num imenso circuito, a seus irmãos desconhecidos da Índia, dominá-los, levarem-lhes os elementos de uma civilização superior, e encontrar ali os antigos títulos de uma origem comum? (apud OLENDER, 2012, p. 137)

A história narrada, assim, é a história em que há uma tensão entre um Ocidente greco-romano e um Oriente persa, na qual um parentesco ariano é afirmado ao mesmo tempo em que os dois impérios rivalizam no campo militar, econômico, científico e cultural, tendendo para uma vantagem persa, que não acontecia no mundo contemporâneo. A adoção de uma narrativa que põe a origem do Irã nos Aquemênidas em vez dos Caiânidas faz com que o xá possa combater uma tradição discursiva ocidental em seu próprio campo, usando elementos das suas próprias narrativas. Os irmãos arianos do Ocidente não levariam a civilização aos arianos do Oriente. Os dois irmãos, como outrora, levariam a civilização de mãos dadas ao mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Atribuir ao Estado Pahlavi uma origem completamente estranha à sociedade iraniana, como um Estado que paira sobre os seus governados com programas, ideias e narrativas de legitimidade importadas de nações ocidentais é um equívoco que desvia o olhar do historiador para mudanças muito mais profundas ocorrendo no Irã do século XIX para o século XX. Decerto, não menos do que o de seu antecessor, o projeto de modernização de Mohamnad-Reza Pahlavi foi um projeto autoritário e guiado a partir de cima.

O Irã dos Pahlavi era um novo país. Não se tratava mais de um império multiétnico, multilinguístico e multicultural, caracterizado por um baixo grau de centralização, pela distribuição do poder em diversos polos, pela constante mudança dinástica e por uma intrincada estrutura social, sobre a qual o monarca e a corte regiam por meio de um complexo sistema de alianças.

O idioma persa, apesar de largamente difundido numa ampla gama de variedades, era antes a língua de apenas metade da população. Tratava-se de uma língua franca, da língua das artes e das ciências. Ferdowsi, Sa'di, Hafez e inúmeros outros haviam escrito em persa. Entre populações que falavam línguas diferentes, o persa era muitas vezes a ponte. Mas não se tratava de uma língua investida de significado político. As cortes iranianas falaram, ao longo dos séculos, uma infinidade de línguas diferentes.

O novo país tinha fronteiras diferentes das fronteiras do início do século XIX. Tinha, oficialmente, uma cultura única, uma língua única e uma história única supostamente comuns a todos, e a cultura, a língua e a história recebiam a denominação de “persa”. Reza Khan, em seus tempos de oficial da Brigada Cossaca, provavelmente devia algo de seu carisma à sua capacidade de comunicar-se com os soldados em diversos idiomas – persa, russo, turco, ele mesmo sendo um falante nativo de alashti, um dialeto do mazandarani. Mas, uma vez Reza Xá, o persa passou a ser a língua da instrução, a língua obrigatória no funcionalismo público, a língua que dava legitimidade política aos que a falavam e desautorizava os que não a falavam.

Embora vendida como antiga e perene, a “nação” conforme descrita nunca havia existido de fato naquele território. A forma de organização que o Mohammad Reza Pahlavi descrevia como natural era uma ideia recente, que não tinha mais do que um ou dois séculos. No Irã, era ainda mais recente. Ao mesmo tempo, a “integração nacional”, ou “reintegração” como o xá a entendia, foi um projeto realizado e mantido com a força das armas. Com fogo e pólvora, os xás procuravam apagar todos os resquícios de uma ordem social anterior, forçar o esquecimento das diferenças, para depois reconstruí-las como uma história de restauração da

harmonia e da irmandade.

O exército subjuguava as tribos e submetia centros de poder rivais. As forças armadas reprimiam manifestações contrárias a medidas impopulares, como a imposição de um código de vestimenta inspirado na indumentária ocidental e vendido como uma volta às indumentárias pré-islâmicas, a abolição do véu das mulheres, a reforma agrária que acabava com as posses de grandes proprietários rurais sem garantir melhorias efetivas para o campesinato, o afastamento do clero das instituições de ensino e do judiciário, a extensão do voto às mulheres e as alianças internacionais de Mohammad Reza, que iam na contramão do que se percebia ser uma posição do mundo islâmico.

As fronteiras passavam a ser policiadas, tanto pelo Estado iraniano como pelos Estados vizinhos. A circulação não era mais livre para a população nômada. Cidadãos suspeitos de espionagem eram presos, interrogados e não raro torturados. A atuação dos agentes da SAVAK estendia-se às escolas do regime, assegurando o cumprimento dos programas de ensino e atenta ao menor sinal de subversão, que incluía o uso de um idioma que não o persa entre professores e alunos e o uso de vestimentas tribais. Recrutas do serviço militar obrigatório podiam optar por seguir no Exército do Saber, da Saúde ou do Desenvolvimento e Reconstrução reportando, em todos os casos, além do ministério competente, ao Ministério da Guerra.

As forças armadas também haviam sido as primeiras a passar por medidas de modernização, e muito da infraestrutura e da logística do país era pensada para fins militares. Estradas e ferrovias eram construídas para facilitar a mobilização do exército onde quer que este fosse necessitado. Ao mesmo tempo, medidas como a padronização da língua a partir do persa começaram a ser implantadas, antes de tudo, no exército.

Em poucas palavras, as forças armadas abriam o caminho para a expansão da burocracia estatal, que junto à patronagem da corte, eram a fundação do Estado fundado por Reza Xá e continuado por Mohammad Reza. Com a violência usada como meio de apagamento das diferenças, a força como mantenedora da unidade nacional, e a produção de narrativas para fazer esquecer as divisões, lembrar de uma era de irmandade, e promover a “vontade de viver em conjunto”, o projeto se encaixava, em intenções, quase perfeitamente no modelo renaniano de nacionalismo. Exceto que, no programa que Ernest Renan propunha para as nações da Europa em 1882, os episódios de violência eram um passado remoto e pressupunha-se “o consentimento atual, o desejo de viver em conjunto, a vontade continuar a fazer valer a herança que receberam esses indivíduos” (RENAN, 2006, p. 18).

O fato de todo esse processo ter se passado sob os Pahlavi fez com que a

modernização fosse identificado plenamente com a dinastia, em parte da historiografia, e principalmente na propaganda oficial do regime. O próprio Mohammad Reza, ao escrever sobre seu pai, constrói o como uma espécie de milagre enviado por Deus para recolocar o país nos eixos, iniciando o processo que ele próprio, recebendo visões desde a mais tenra infância, terminaria com sua Revolução Branca. Os xás eram os heróis, o povo a donzela em apuros.

Mas enquanto as circunstâncias favoreceram a colocação de Reza Xá em posição de chefiar a construção de um projeto nacional, nacionalismo já era um movimento efervescente entre intelectuais e membros liberais da corte no século XIX. Ideias semelhantes, como a de construir um exército e um Estado fortes já haviam sido tentadas pelos Qajares. Quando o movimento constitucional sacudiu o Irã no início do século XX, propondo uma constituição e um parlamento, já havia a ideia de que, emulando os Estados que tinham como adversários, os iranianos poderiam fazer frente aos seus inimigos e reafirmar sua independência. A celebração da antiga Pérsia já tinha antecedentes, ainda que não no patamar do verdadeiro culto a Ciro que Mohammad Reza instituiu na segunda metade do século XX. Antes de se traduzirem em ações estatais sob Reza e Mohammad Reza, as discussões sobre o caráter da língua nacional já dominavam círculos de intelectuais e contavam com Qajares (ainda que frequentemente anti-qajares) envolvidos.

Em todos esses movimentos, a relação entre “nacionalismo” e “modernização” era semelhante: para fazer frente a adversários “modernos”, era preciso modernizar-se. Modernizar-se era entendido como construir um Estado forte e soberano e criar condições de movimentar grandes populações em torno de uma causa comum. Significava ter o que havia de mais avançado em termos de instituições, equipamentos, armas, infraestrutura. Essas condições seriam alcançadas por meio da promoção de um sentimento de pertença comum a um território, a uma “nação”. Dentro da nação, cada um dos compatriotas poderia esperar certos direitos que os não-nacionais, ou que súditos de nações estrangeiras não teriam.

Quando Hobsbawm diz que “A característica básica da nação moderna e de tudo o que está a ela conectado é sua modernidade” (1992, p. 14, tradução nossa), sua afirmação não é tautológica. Era moderna em primeiro lugar porque, como procede o autor, não havia na nação nada de “natural”, de “primário”, de “permanente”, e que precedia a história. A nação era em sua formulação, extremamente recente. Como outras formas de comunidade, eram comunidades imaginadas (ANDERSON, 2006) e, mais especificamente, imaginadas na modernidade (em sentido temporal). Em segundo lugar, a “separação entre tempo e espaço” que permitia a criação de zoneamentos temporais e espaciais com alcances arbitrários; o “desenvolvimento de mecanismos de desencaixe” que permitiam o desenraizamento das

instituições e relações sociais de seus contextos locais e sua reorganização em amplas distâncias espaciais e temporais; e a “apropriação reflexiva do conhecimento”, isto é, a produção sistemática de conhecimentos sobre a vida social como parte do seu sistema de reprodução eram todos tanto características da modernidade que, só possíveis graças a tecnologias disponíveis apenas muito recentemente (GIDDENS, 1996, p. 53), quanto das nações modernas. Nada mostra essa interconexão entre “nação” e “modernidade” quanto a combinação das ferramentas do mapa, do censo e do museu de que fala Anderson, entre os quais o mapa de Mohammad Reza em *Mission for my country* é um primoroso exemplo. São precisamente as características que emprestam dinamismo à modernidade, elas mesmas não existentes em combinação antes dos últimos dois ou três séculos que tornam possível que o sentimento de camaradagem horizontal seja experimentado por indivíduos que nunca se encontraram, estendendo-se até o limite estabelecido por fronteiras, dentro das quais a nação é soberana (ANDERSON, 2006).

“Nação” e “modernidade” estão assim tão interconectados que é praticamente impossível definir uma sem aludir à outra, embora não se confundam. Esse mesmo caráter dinâmico da modernidade fazia com que ela não pudesse ser identificada apenas com instituições como um Estado-nação democrático, uma economia liberal de mercado – tão somente expressões dessa modernidade -, mas com uma mudança cultural baseada em novas premissas a respeito dos seres humanos, seus direitos e agências e mudanças conceituais que implicavam “notas promissórias” sobre as quais eram criadas novas identidades e realidades institucionais. Essas “notas promissórias”, generalizadas em tempos recentes, tornaram-se pontos de referência que serviam propostas múltiplas e muitas vezes contraditórias – mas todas elas baseadas nos mesmos pressupostos da modernidade (WITTROCK, 2000).

Justamente devido a essa generalização das notas promissórias da modernidade, não podemos falar no Estado Pahlavi como um Estado promotor da modernidade, como quiseram aqueles que estiveram à sua frente. Tampouco a modernidade pode ser vista como um processo exclusivamente ocidental, gestado puramente no Ocidente e levado ao restante do mundo pela bondade imperial, pelo “fardo do homem branco”, ou qualquer das variantes do conceito. Também no Irã a “nação moderna” embrenhou-se no âmago de praticamente todos os projetos políticos da época, e o projeto dos Pahlavi era apenas um. A penetração ocidental colocou em pauta a necessidade de reestruturação da sociedade quase como um consenso, e a forma dominante dessa reestruturação era a construção de um Estado-nação. Se essa grande nação seria uma federação ou um Estado unitário, se o pretexto de união seria a afiliação ao Islã, a uma origem racial imaginária compartilhada, a sujeição comum a um monarca, ou

quem estaria em seu comando eram todos elementos em disputa.

Tanto quanto os Pahlavi, foram essas mesmas ideias, expostas de maneiras diferentes, que animaram os projetos concorrentes. Quando o homem forte do Estado iraniano, Reza Xá, sucumbiu em 1941 aos avanços dos impérios que já eram velhos inimigos, “nacionalismo” e “modernização” dominaram a arena política que se abria. Partidos de esquerda, como o *Tudeh*, apelavam para o nacionalismo. O Fronte Nacional de Mossadegh, como expresso no próprio nome, se fundava no nacionalismo. Foi também apelando para o nacionalismo que líderes tribais como Nasir Khan passaram a reivindicar maior autonomia para as tribos. O Curdistão e o Azerbaijão conheceram movimentos que reivindicavam maior autonomia dentro da nação ou a criação de nações separadas e igualmente soberanas. Khomeini assumira a liderança de um processo revolucionário contra o xá, mas não contra a nação; a “República Islâmica” manteve intactas as instituições alavancadas pelos Pahlavi.

O impulso para o nacionalismo e a modernização foi assim, no Irã um processo que partia de demandas internas, ainda que catalisados pela ameaça de invasão estrangeira e pela percepção de que os imitados eram mais poderosos. As ideias denominadas “importadas” eram fruto de um momento específico num intercâmbio entre Oriente e Ocidente que era muito mais antigo e de maneira alguma unilateral, embora, devido ao desequilíbrio na correlação de forças em favor do segundo, fosse percebido como imposições de fora.

Reforçando o argumento de que essas noções não eram efetivamente “importadas”, foi precisamente devido à semelhança estrutural entre as sociedades eurasiáticas, que para Goody (2007) remontavam à Era do Bronze, que essas noções foram adotadas no Irã e em outros estados asiáticos tão rapidamente. Embora de modo algum “nacional”, a noção de que aquela região teria correspondido a um território único desde o início dos tempos (por mais que seus limites tivessem mudado), “Iran Shahr”, Ariyan Shahr”, “Domínios Guardados do Irã”, entre outros, era expressa há mais de milênio e meio, talvez antes. Certamente era a noção expressa no *Shahnameh*, em que o Irã era o centro do mundo desde a criação e seu soberano detinha poder sobre todas as coisas terrenas. Transformar esse território num território nacional era uma questão de ajustes – de transformações em conceitos preexistentes, que também foram necessárias em todas as outras novas nações da Europa na mesma época. Temporalmente, o desenvolvimento de ideias e instituições modernas no Oriente Médio se deu paralelamente à Europa.

Dentro dessas condições, Mohammad Reza brigava pela posição de liderança num processo de delimitação da nação e de modernização que já estava em marcha havia mais de um século, se na contagem consideramos logo o primeiro ano do reinado de Nasser al-Din Xá

(1848-1896). Desde pelo menos 1906, com a criação do Parlamento Iraniano, a Coroa não monopolizava mais a legitimidade de governar, por mais que essa autoridade fosse mais “nominal” do que de fato. Quando sentiu-se forte o suficiente, Mohammad-Ali Xá mandou bombardear o Parlamento, em 1908, detonando uma guerra civil que durou pela década seguinte e inaugurando uma era de disputas entre o xá e as novas forças políticas. Reza Xá obteve sucesso em sufocar a oposição e fundir o Estado à própria pessoa, usando as forças armadas sem maiores dificuldades para impor seu projeto. Mas tão logo Reza Xá foi forçado a abdicar do trono pelos velhos conhecidos britânicos e russos em 1941, a arena política foi dominada por partidos comunistas, partidos liberais, candidatos a “salvador” da pátria como Qavam, Mossadegh, Khomeini. Nesses projetos concorrentes, a monarquia ou deixava de existir, ou era mantida como um símbolo de cultura e união nacional. Mas o protagonismo político caberia a outros que não o monarca.

O golpe de 1953 foi, do ponto de vista do monarca, a tentativa de reassumir a prerrogativa que lhe caberia antes da constituição. Amparado pelos Estados Unidos e pela Grã-Bretanha, que tinham interesses geopolíticos bem definidos na região feridos com Mossadegh no poder, o xá passou a dominar a arena política, pela última vez, numa ditadura militar. 1953 não foi a primeira vez que auxílio havia sido buscado nem no exterior, nem nos Estados Unidos. Mohammad Ali Xá já havia buscado auxílio russo contra seus adversários internos. Os constitucionalistas já haviam buscado consultores estrangeiros, como o americano Morgan Shuster e Arthur Millspaugh fora consultor sob os dois Pahlavi. A aproximação com os Estados Unidos se dava sob a mesma premissa que Reza Xá buscou aproximar-se outras nações europeias, ou que a geração mais antiga de intelectuais no século XIX buscava inspiração no ideário francês: nem Alemanha, nem França, nem os Estados Unidos tinha um histórico de imperialismo na Pérsia, e para modernizar o país, entenda-se que era buscar auxílio externo. Nem mesmo Mossadegh, herói do nacionalismo liberal iraniano, fora avesso a buscar apoio americano ao nacionalizar a indústria de petróleo.

Por outro lado, já em 1941 já estava claro que os rumos da monarquia estavam em mãos externas. Rússia e Inglaterra debatiam a continuidade da dinastia Pahlavi, a restauração Qajar ou mesmo a proclamação de uma república. A preocupação com o que os estrangeiros queriam foi recorrente durante as três primeiras décadas do reinado de Mohammad Reza, que dificilmente tomava decisões sem consultar embaixadas.

Em contrapartida, os americanos se colocaram ao lado do xá em momentos críticos do regime, como na proclamação das Repúblicas do Azerbaijão e de Mahabad. A partir de 1953, o que era uma atração mútua tornou-se uma verdadeira dependência do xá em relação aos

americanos, à qual o xá foi empurrado para manter-se na condução dos rumos do Estado. Isso não passou despercebido, e cada vez mais tornando-se claro o abismo que separava as políticas do xá em relação ao seu povo, tornou-se seu calcanhar de Aquiles, explorado constantemente pela oposição.

Quando o Xá escreveu *Mission for my country* e *The White Revolution of Iran*, duas preocupações estavam manifestas: mostrar ao mundo que o xá do Irã tinha um papel a cumprir no novo sistema de relações internacionais; e desviar os ataques da oposição de que o monarca estaria a serviço dos estrangeiros e seu programa de reformas vinha do exterior. Embora a década de 1960 tenha representado o início da ascensão do monarca, que chegaria ao seu ápice e rápido declínio na década seguinte, levando consigo a instituição, foi nessa mesma década que pulularam grupos de oposição, alimentados pelos excluídos da modernização Pahlavi.

Para ambos os Pahlavi, as reformas que faziam eram uma volta às raízes da antiga Pérsia. Mohammad Reza foi talvez quem levou o mito às últimas consequências. Quando, em seus livros, escrevia sobre os feitos do pai e sobre os próprios, imaginava-os como uma volta ao que a Pérsia teria sido antes das invasões árabes, antes das invasões mongóis, antes dos Qajares. Esta Pérsia, à qual procurava dar uma nova vida, teria sido uma imagem do projeto dinástico de modernização: um Estado centralizado, em cujo cume se encontrava o monarca, sob o comando do qual a nação teria prosperado nos domínios técnico, científico, cultural, espiritual e militar. Enquanto uma nação ariana, a Pérsia era uma difusora de civilizações.

E não se tratava apenas de uma nação ariana entre outras: havia sido o primeiro Estado-nação, o primeiro império do mundo, e a fundação de todas as outras. A Pérsia fundada por Ciro havia ao longo dos séculos a arte de governar, a democracia, os direitos do homem, o monoteísmo, o xiismo. Havia libertado povos. Seus monarcas eram lembrados com reverência nas escrituras sagradas de outros povos. Suas tecnologias militares e suas ciências haviam sido exportadas para os quatro cantos do planeta. Alexandre jamais teria conquistado e helenizado a Pérsia. Ao contrário, teria sido a Pérsia a persianizar Alexandre, tornando-o um dos seus. Confrontados com as invasões árabes sunitas, foi do espírito patriótico dos defensores persas que nasceu, gradualmente, o xiismo. Sempre que os persas tinham se apegado aos princípios nacionais legados pelos Aquemênidas, a Pérsia tinha prosperado. Tomada por invasores, sua força cultural os havia convertido e civilizado.

Num ambiente de nacionalismo iraniano efervescente, em que o avanço das potências ocidentais e o declínio do Irã era ressentido por muitos, Mohammad Reza Pahlavi explorava assim uma narrativa de contribuição da Pérsia para a civilização universal, sem deixar o mito

ocidental de que os povos indo-europeus é que seriam portadores de civilização. Paralelamente, num momento em que o papel da realeza na condução da nação era questionado, reivindicava um papel para o monarca na condução deste processo.

No cálculo do xá, o mito das origens arianas da Pérsia em teoria servia bem aos dois objetivos. Por mais anacrônica e absurda que a pretensão de ser a “Luz dos Arianos” soava aos ocidentais depois da Segunda Guerra Mundial, integrava-se ao mito ocidental sem desafiá-lo em seus fundamentos ou precisar reconstruí-los significativamente. Ao contrário do que acontecia no caso dos nacionalistas árabes, e de muitos outros povos, os iranianos eram contemplados nas noções de “indo-europeu” e “ariano”, que havia pouco tinham legitimidade científica. Embora os arianos orientais fossem geralmente, nessas teorias, vistos como inferiores e degenerados em relação aos seus “irmãos” da Europa, Mohammad Reza oferecia argumentos históricos e arqueológicos que “provavam” o contrário.

Para as populações internas, agitadas por sentimentos nacionalistas e por políticas de massas desde a década de 1940, lembrava que o Irã já havia sido grandioso e mais avançado do que o Ocidente. E, com a liderança do monarca, verdadeiro representante de Deus na Terra, estava voltando a ser. Diante do ataque de que durante seu reinado a “intoxificação ocidental” havia tomado proporções absurdas, o xá lembrava que cada um dos pontos da Revolução Branca estava de acordo com a mais antiga e mais genuína tradição da civilização persa.

Para ambos, o foco nas realizações dos monarcas, de Ciro até Pahlavi, suas conquistas, suas obras, o progresso científico, tecnológico e humanitário que supostamente guiaram dava sustentação a uma instituição em declínio não apenas no Irã, mas em todo o mundo. Também dava vazão para discursos antiárabes e anti-turcos, servindo para deslegitimar a dinastia anterior (agora vista como “turcos” estrangeiros). Explicava para todos seu “atraso” em relação à Europa como resultado da invasão de povos “não-arianos”. Justificava a pretensão do Irã de se colocar como líder no Oriente Médio.

A população do Irã estava mais do que familiarizada com a ideia de que, nos tempos antigos, haviam sido ricos e poderosos. Essa noção era transmitida em cada uma das histórias do *Shahnameh*, que ouviam de seus pais, nas declamações públicas, nas apresentações dos *zurkhanes*, nas casas de chá e café. Essas histórias foram exploradas pelos Qajares e para se legitimarem no poder; tinham um apelo popular tão grande que foram exploradas por britânicos tentando combater os sentimentos pró-Eixo na Segunda Guerra Mundial; pelos comunistas do Partido *Tudeh*, e por uma ampla gama de nacionalistas. Mas nenhuma dessas histórias mencionavam, nem de longe, os Aquemênidas. Por que Mohammad Reza, na

contramão de todos, as descartou e tentou construir sua frágil legitimidade com base em narrativas que, fora de círculos intelectuais, ninguém conhecia?

Parte da resposta está na crença dos xás Pahlavi de que o povo que governavam era uma massa supersticiosa que devia ser modernizada e ensinada. Não precisavam ser efetivamente mobilizados. Mohammad Reza acreditava que o verdadeiro povo estava sempre ao seu lado e que seus opositores não passavam de um minúsculo, mas perigoso e barulhento grupo de “vermelhos” traidores da pátria e de “pretos” reacionários. Com estes, devia lidar por meio da repressão, da censura e da propaganda, desmentindo suas acusações e difamando-os, para que suas ideias não se difundissem. Mas o povo podia aprender sua verdadeira história nas instituições de ensino, ao mesmo tempo em que era ensinado que o *Shahnameh* era uma das mais preciosas joias da literatura persa.

Por outro lado, sua aplicação como meio de legitimação externa era, na melhor das hipóteses, severamente limitada. As histórias não eram conhecidas muito além do Irã e de territórios adjacentes. E mais difícil do que se fazer crer à frente de um império de 2500 anos era ser levado a sério afirmando que a Pérsia tivera o primeiro rei da humanidade, que morava nas cavernas das montanhas e se chamava Kayumars, que ele e seu povo se vestiam com peles de leopardo, e que com seu neto comandara uma guerra de vingança contra os demônios de Ahriman com um exército de seres humanos, *jinn*s e animais domésticos e selvagens. Era diferente com as fontes judaicas, gregas e romanas, das quais, mal e mal, poucos ocidentais duvidavam.

Mas, principalmente, porque assim como em todos os aspectos da vida moderna, a generalização da “apropriação reflexiva do conhecimento” (GIDDENS, 1996), em que todas as práticas são analisadas e reformadas à luz do fluxo constante de novas informações, chegou também à história. A historiografia iraniana acompanhava uma tendência, desde o final do século XIX, de cientificação que se estendia para todos os saberes. A “ciência” fora usada como capital cultural por uma elite ascendente durante a Era Qajar e que depois se incorporou ao Estado Pahlavi no século XX. Os pressupostos de objetividade, de rigor com as fontes, o *wie es eigentlich gewesen* rankiano tomaram também a historiografia iraniana da época. O “Livro dos Reis” não se sustentava dentro desse novo paradigma, enquanto as narrativas bíblicas e greco-romanas podiam ser ancoradas em vestígios arqueológicos visíveis e palpáveis e, assim, ter mais chances de sobreviver ao escrutínio constante a que a modernidade as sujeitava. Takht-e Jamshid era, descobriu-se, Persépolis. No despertar das ciências históricas e arqueológicas, Jamshid teve de ceder seu trono a Dario.

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM*. 10ª reimpressão ed. São Paulo: Paulus, 2015.
- ABDI, Kamyar. Nationalism, Politics, and the Development of Archaeology in Iran. *American Journal of Archaeology*, v. 105, n. 1, p. 51, jan. 2001.
- ABRAHAMIAN, Ervand. *A History of Modern Iran*. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2008.
- ABRAHAMIAN, Ervand. *Iran Between Two Revolutions*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982.
- ADGHIRNI, Samy. *Os Iranianos*. Kindle ed. São Paulo: Editora Contexto, 2014.
- AFKHAMI, Gholam Reza. *The Life and Times of the Shah*. First Edition edition ed. Berkeley, CA: University of California Press, 2009.
- ALLOULA, Malek. *Le harem colonial: images d'un sous-érotisme*. [S.l.]: Garance, 1981.
- AMANAT. The Kayanid crown and Qajar reclaiming of royal authority. *Iranian Studies*, v. 34, n. 1–4, p. 17–30, jan. 2001.
- AMANAT, A.; VEJDANI, F. (Org.). *Iran Facing Others: Identity Boundaries in a Historical Perspective*. 2012 edition ed. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Revised Edition*. Revised edition ed. London ; New York: Verso, 2006.
- ANSARI, Ali. *Modern Iran Since 1921: The Pahlavis and After*. London ; New York: Pearson Education, 2003.
- ANSARI, Ali. *The Politics of Nationalism in Modern Iran*. Kindle ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- ANTHONY, David W. Nazi and eco-feminist prehistories: ideology and empiricism in Indo-European archaeology. In: KOHL, PHILIP L.; FAWCETT, CLARE (Org.). . *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*. [S.l.]: Cambridge University Press, 2005. .
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de Meu Pai: A África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro (RJ): Contraponto, 2007.
- ARJOMAND, Said Amir. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. 1st edition ed. New York: Oxford University Press, 1989.
- AS-SOLTANEH, Taj. *Memorie di una principessa persiana Qajar*: [S.l.]: Centro Essad Bey, 2014.
- ATABAKI, Touraj. Agency and Subjectivity in Iranian National Historiography. In: ATABAKI, Touraj (Org.). . *Iran in the 20th Century: Historiography and Political Culture*. London; New York: I.B.Tauris, 2009. p. 69–111.
- BACZKO, Bronisław. Imaginação Social. *Anthropos-Homem*, Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.
- CAMURÇA, Marcelo. Teologia da Libertação: uma teologia da periferia e dos excluídos. *ComCiência*, n. 146, p. 0–0, mar. 2013.
- CERETI, Carlo G. *Middle Persian Literature i. Pahlavi Literature*. Disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/middle-persian-literature-1-pahlavi>>. Acesso em: 29 dez. 2017.
- CHARAUDEAU, Patrick. *Discurso Político*. São Paulo: Contexto, 2006.
- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos avançados*, São Paulo jan./abr. 1991., v. 5, n. 11, abr. 1991. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141991000100010>.
- CHAUMONT, Marie Louise. *BŌRĀN*. Disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/boran-pers>>.
- CHEHABI, H. EStaging the Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Building under Reza Shah. *Iranian Studies*, v. 26, n. 3/4, p. 209–229, 1993.
- CHEHABI, H. E. The Pahlavi Period. *Iranian Studies*, v. 31, n. 3/4, p. 495–502, 1998.

- CHEHABI, H. E. *Zur-kāna*. Disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/zur-kana>>. Acesso em: 19 dez. 2017.
- CHEREM, Youssef Alvarenga. *Islã, legitimidade e cultura política: o movimento estudantil no Irã durante o período Khatami (1997-2005)*. 2005. 265 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.
- COGGIOLA, Osvaldo. *Revolução Iraniana, A*. [S.l.]: Editora Unesp, 2008.
- COSTA, Renato Jose Da. *A influência dos ulemás xiitas nas transformações políticas ocorridas no Irã durante o século XX: o wilayat al-faqih e o pragmatismo dos aiatolás como inviabilizadores na expansão da revolução Iraniana*. 2013. text – Universidade de São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-10092013-125446/>>. Acesso em: 13 dez. 2017.
- CRISTOFORETTI, Simone. *NOWRUZ iii*. In *the Iranian Calendar*. Disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-iii>>. Acesso em: 17 jan. 2018.
- DANDAMAYEV, Muhammad A. *Magophonia – Encyclopaedia Iranica*. Disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/magophonia>>. Acesso em: 7 nov. 2016.
- DARYAEE, Touraj. National history or Keyanid history?: The nature of Sasanid Zoroastrian historiography. *Iranian Studies*, v. 28, n. 3–4, p. 129–141, jun. 1995.
- DER-GRIGORIAN, Talin. *Construction of history : Mohammad-Reza Shah revivalism, nationalism, and monumental architecture of Tehran, 1951-1979*. 1998. Thesis – Massachusetts Institute of Technology, 1998. Disponível em: <<http://dspace.mit.edu/handle/1721.1/36093>>. Acesso em: 11 ago. 2016.
- DÍAZ-ANDREU, Margarita; CHAMPION, Timothy. Nationalism and archaeology in Europe: an introduction. *Nationalism and Archaeology in Europe*. London: Routledge, 2015. .
- DIGARD, Jean-Pierre; RICHARD, Yann; HOURCADE, Bernard. *L'Iran au XXème siècle*. Paris: Fayard, 1996.
- DROYSEN, Johann Gustav. *Alexandre O Grande*. [S.l.]: Contraponto, 2010.
- DURÃO, Gustavo de Andrade. *A construção da Negritude: A formação da identidade do intelectual através da experiência de Léopold Sédar Senghor (1920-1945)*. 2011. 152 f. Dissertação de mestrado em História – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.
- EZADI, H. *Marivan unter den Kastanienbäumen: Ein kurdischer Roman*. Kindle ed. [S.l.]: Engelsdorfer Verlag, 2014.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso E Mudança Social*. Brasília: UNB, 2008.
- FERDOWSI, Abolqasem. *Shahnameh: The Persian Book of Kings*. Tradução Dick Davis. Kindle ed. Nova Iorque: Penguin Classics, 2016.
- FERRO, Marc. *Comment on raconte l'histoire aux enfants à travers le monde entier*. Paris: Payot, 1986.
- FRYE, Richard. Persia in the Mind of the West. *Islam and Christian-Muslim Relations*, v. 14, n. 4, p. 403–406, out. 2003.
- GALL, Hubertus Von. *Naqš-e Rostam – Encyclopaedia Iranica*. Disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/naqs-e-rostam>>. Acesso em: 3 nov. 2016.
- GALLUP, INC. *Five Key Findings on Religion in the U.S*. Disponível em: <<http://news.gallup.com/poll/200186/five-key-findings-religion.aspx>>. Acesso em: 5 dez. 2017.
- GELLNER, Ernest. *Nations and nationalism*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- GIDDENS, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- GIGNOUX, Ph. *ĀZARMĪGDUXT*. Disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/azarmigduxt>>.
- GOETHE, Johann Wolfgang. *West-eastern Divan*. Tradução Edward Dowden. Londres e Toronto: J. M Dent & Sons, 1914. Disponível em: <<https://ia802608.us.archive.org/20/items/westeasterndivan00goetuoft/westeasterndivan00goe>>.

tuoft.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2017.

GOODY, Jack. *The Theft of History*. Leiden: Cambridge University Press, 2007. Disponível em: <<http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=281761>>. Acesso em: 12 ago. 2016.

HAYEK, Samir El (Trad.). *Alcorão Sagrado*. 1. ed ed. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

HEISEY, D. Ray; TREBING, J. David. A comparison of the rhetorical visions and strategies of the Shah's White revolution and the Ayatollah's Islamic revolution. *Communication Monographs*, v. 50, n. 2, p. 158–174, jun. 1983.

HOBSBAWM, E. J. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. 2 edition ed. Cambridge England ; New York: Cambridge University Press, 1992.

HOBSBAWM, Ranger, Terence O. *The Invention of Tradition*. [S.l.]: Cambridge University Press, 2000.

HOODFAR, Homa. The veil in their minds and on our heads: the persistence of colonial images of muslim women. *RFR/DRF*, v. 22, n. 3/4, p. 5–18, [S.d.].

HOURANI, Albert. *O Pensamento Árabe na Era Liberal. 1798-1939*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HROCH, Miroslav. Epilogue. In: DÍAZ-ANDREU, MARGARITA; CHAMPION, TIMOTHY (Org.). *Nationalism and Archaeology in Europe*. London: Routledge, 2015.

JAFRI, Syed Husain M. Xiismo Duodecimalista. In: EUGENIA, CAMPOS, Arminda; BARTHOLO JR., ROBERTO S. (Org.). . Rio de Janeiro: Imago, 1990. p. 118–138.

Jahiliyyah - Oxford Islamic Studies Online. Disponível em:

<<http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1157>>. Acesso em: 16 nov. 2016.

JÓNSSON, Jakob. *Cyrus the Great in icelandic epics: a literary study*. Disponível em:

<http://www.cais-soas.com/CAIS/PDF/cyrus_in_icelandic_epics.pdf>. Acesso em: 2 nov. 2016.

KAPUSCINSKI, Ryszard. *O Xá dos Xás*. Edição: 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

KATOUIZIAN, Homa. *The Persians: Ancient, Mediaeval and Modern Iran*. New Haven: Yale University Press, 2010.

KAZHDAN, Alexander P. (Org.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. 1 edition ed. New York: Oxford University Press, 1991.

KEDDIE, Nikki R. Comment on Cyrus Schayegh, “Seeing like a state: an essay on the historiography of modern Iran”. *International Journal of Middle East Studies*, v. 42, n. 3, p. 540–543, 2010.

KEDDIE, Nikki R.; RICHARD, Yann. *Modern Iran: Roots and Results of Revolution, Updated Edition*. New Haven & London: Yale University Press, 2003.

KHALDUN, Abd Ar Rahman bin Muhammed Ibn. *The Muqaddimah : an introduction to history ; in three volumes. 1*. Tradução Franz Rosenthal. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

KIA, Mehrdad. Persian nationalism and the campaign for language purification. *Middle Eastern Studies*, v. 34, n. 2, p. 9–36, abr. 1998.

KOHL, Philip L.; FAWCETT, Clare (Org.). *Archaeology in the service of the state. Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*. [S.l.]: Cambridge University Press, 2005a. .

KOHL, Philip L.; FAWCETT, Clare. *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*. [S.l.]: Cambridge University Press, 2005b.

LAVILLE, Christian. A guerra das narrativas: debates e ilusões em torno do ensino de História. *Revista Brasileira de História*, v. 19, n. 38, p. 125–138, 1999.

LEFEBVRE, Henri. *La presencia y la ausencia contribución a la teoría de las*

- representaciones*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- LEWIS, Bernard. *History: Remembered, Recovered, Invented*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.
- MARASHI, Afshin. The Nation's Poet: Ferdowsi and the Iranian National Imagination. In: ATABAKI, TOURAJ (Org.). *Iran in the 20th Century: Historiography and Political Culture*. London; New York: I.B.Tauris, 2009. p. 93–111.
- MARENGO, Kimon Evan. *Postcards in the Persian language, produced by the Ministry of Information*. [S.l.: s.n.]. Disponível em: <https://imagesonline.bl.uk/?service=asset&action=show_zoom_window_popup&language=en&asset=153692&location=grid&asset_list=153692,153693,153694,153695,153696,153697,153698,153699,153700,153701,153702,153703,153704,152876,152877,152878,152881,152921,152926,152927,152937,152723,152724,152728,152795>. , out. 1942
- MARTÍN, María Jesús Merinero. *Irán*. Edição: 1 ed. [S.l.]: Editorial Síntesis, S. A., 2014.
- MARTINS, Adilton Luís. *Do Orientalismo barroco ao orientalismo histórico*. Parte 1. No prelo, 2017.
- MEIHY, Murilo Sebe Bon. *As mil e uma noites mal dormidas: a formação da República Islâmica do Irã*. Rio de Janeiro: Usina de Letras, 2010.
- MEIHY, Murilo Sebe Bon. *Por devoção à república: nação e revolução no Irã entre 1978 e 1988*. 2007. 184 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=11349@1>.
- MERHAVY, Menahem. Religious Appropriation of National Symbols in Iran: Searching for Cyrus the Great. *Iranian Studies*, v. 48, n. 6, p. 933–948, 2 nov. 2015.
- MILANI, Abbas. *The Shah*. Kindle ed. New York: St. Martin's Griffin, 2012.
- MIRSEPASSI, Ali. *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*. 1 edition ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *Lettres persanes*. Paris: J. Gillequin, 1900. Disponível em: <<http://archive.org/details/lettrespersanes00montuoft>>. Acesso em: 27 dez. 2017.
- MUNSON, Rosaria Vignolo. Who Are Herodotus' Persians? *The Classical World*, v. 102, n. 4, p. 457–470, 2009.
- NEYESTANI, Mana. *Uma Metamorfose Iraniana*. Tradução Fernando Scheibe. Edição: 1ª ed. [S.l.]: Nemo, 2015.
- OLENDER, Maurice. *As Línguas do Paraíso: arianos e semitas: um casamento providencial*. Tradução de Bruno Feitler. [S.l.]: Phoebus, 2012.
- ÖZBARAN, SALİH. Ottomans as “Rumes” in Portuguese Sources in the Sixteenth Century. *Portuguese Studies*, v. 17, p. 64–74, 2001.
- PAHLAVI, Mohammad Reza. *Mission for my Country*. 2. ed. Londres: Hutchinson & Co, 1968.
- PAHLAVI, Mohammad Reza. *The White Revolution of Iran*. Teerã: The Imperial Pahlavi Library, 1967.
- PAHLAVI, Mohammed Reza. *A Revolução Social do Irã*. Brasília: Embaixada Imperial do Irã, 1973.
- PEW RESEARCH CENTER. *America's Changing Religious Landscape*. Pew Research Center's Religion & Public Life Project. [S.l.: s.n.]. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2015/05/12/americas-changing-religious-landscape/>>. Acesso em: 5 dez. 2017. , 12 maio 2015
- PINTO, Paulo Hilu da Rocha. Divisões sectárias. *Islã: religião e civilização - uma abordagem antropológica*. Aparecida: Santuário, 2014. p. 37–97.
- Popular Baby Names By Decade*. Disponível em:

- <<https://www.ssa.gov/OACT/babynames/decades/index.html>>. Acesso em: 7 nov. 2016.
- RENAN, Ernest. O que é uma nação Conferência realizada na Sorbonne, em 11 de março de 1882. *Revista Aulas*, n. 2, p. 1–21, 2006 Tradução Glaydson José Silva. .
- RODINSON, Maxime. Quiénes son los árabes? *Los árabes*. [S.l.]: Siglo XXI, 2005. p. 7–45.
- RUSHDIE, Salman. *Shame: A Novel*. Reprint edition ed. New York: Random House Trade Paperbacks, 2008.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução Rosana Eichenberg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.
- SCHAYEGH, Cyrus. A reply to Nikki R. Keddie. *International Journal of Middle East Studies*, v. 42, n. 3, p. 544–545, ago. 2010.
- SCHAYEGH, Cyrus. Recent Trends in the Historiography of Iran under the Pahlavi Dynasty, 1921–1979. *History Compass*, v. 6, n. 6, p. 1400–1406, 1 nov. 2008.
- SCHAYEGH, Cyrus. The social relevance of knowledge: Science and the formation of modern Iran, 1910s–40s. *Middle Eastern Studies*, v. 43, n. 6, p. 941–960, nov. 2007.
- SHAHAZI, A. Shapur. *Iraj*. Disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/iraj>>. Acesso em: 13 jan. 2018.
- SHAHAZI, A. Shapur. *Persepolis*. Disponível em: <<http://www.iranicaonline.org/articles/persepolis>>. Acesso em: 3 nov. 2016.
- SHELLEY, Percy Bysshe. *Hellas, a lyrical drama*. reimpressão ed. Londres: Published for the Shelley Society by Reeves and Turner, 1886. Disponível em: <<http://archive.org/details/hellaslyricaldra00sheluoft>>. Acesso em: 27 dez. 2017.
- SHNIREL'MAN, Victor A. Nationalism and Archeology. *Anthropology & Archeology of Eurasia*, v. 52, n. 2, p. 13–32, 1 out. 2013.
- SKINNER, Quentin. *Visões da política: sobre os métodos históricos*. Algés: Difel, 2005.
- SILBERMAN, Neil Asher. Promised lands and chosen peoples: the politics and poetics of archaeological narrative. In: KOHL, PHILIP L.; FAWCETT, CLARE (Org.). . *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*. [S.l.]: Cambridge University Press, 2005. .
- SOBERS-KHAN, Nur. *The Shahnameh as propaganda for World War II*. Disponível em: <<http://blogs.bl.uk/asian-and-african/2013/05/the-shahnameh-as-propaganda-for-world-war-ii.html>>. Acesso em: 3 jun. 2017.
- SUNY, Ronald Grigor. *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union*. Stanford, California: Stanford University Press, 2004.
- TALLBERG, Frederick. *From Cyrus to Pahlavi: A picture story of the Iranian Empire*. Teerã: Universidade Pahlavi de Shiraz, 1967.
- TAVAKOLI-TARGHI, Mohamad. Contested memories: narrative structures and allegorical meanings of Iran's pre-islamic history. *Iranian Studies*, v. 29, n. 1–2, p. 149–175, mar. 1996.
- WITTROCK, Björn. Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition. *Daedalus*, v. 129, n. 1, p. 31–60, 2000.
- WYNN, A. The Shāh-nāme and British Propaganda in Irān in World War II. *Manuscripta Orientalia*, Thesa, jun. 2010. 16, p. 3–5.
- YARSHATER, Ehsan. Iranian national history. In: YARSHATER, EHSAN (Org.). . *The Cambridge History of Iran: The Seleucid, Parthian and Sasanid Periods*. [S.l.]: Cambridge University Press, 1983. v. 1. .
- ZAHAR, Léon Rodrigues. *La revolución Islámica-clerical de Irán, 1978-1989*. México: Colegio de México, 1991.
- ZIA-EBRAHIMI, Reza. Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the “Aryan” Discourse in Iran. *Iranian Studies*, v. 44, n. 4, p. 445–472, 1 jul. 2011.

APÊNDICE A: CRONOLOGIA DE EVENTOS

A cronologia abaixo não deve ser vista como exaustiva. O objetivo é dar ao leitor um guia dos acontecimentos críticos para a configuração do Estado nos últimos séculos da história iraniana, especialmente os eventos mencionados ou levados em conta pelo xá. Acontecimentos de períodos anteriores ao século XIX foram incluídos por serem alvo do discurso de Mohammad Reza. Optamos, entretanto, por seguir as datas fornecidas pelos autores, e não pelo xá. O núcleo da tabela foi adaptado a partir das cronologias fornecidas por Ferro (1986), Ansari (2003), Arjomand (1989), Digard *et al.* (1996) e Abrahamian (2008).

| | |
|-----------------------------|---|
| 550-330 a.C | Império Aquemênida, fundado por Ciro, o Grande |
| 539 a.C | Conquista do Império Neobabilônico por Ciro |
| 330-323 a.C | Incorporação da Pérsia no império Alexandre Magno |
| 312-63 a.C | Império Selêucida, estabelecido por Seleuco (general de Alexandre) |
| 247 a.C-224 d.C | Império Arsácida, estabelecido por Ársaces da Pártia |
| 224-651 | Império Sassânida, fundado por Artaxes I |
| 22 dez 609-632 | Revelação do Alcorão a Mohammad. Unificação dos árabes e início da expansão islâmica |
| 8 jun 632 | Morte de Mohammad. Disputas em torno da sua sucessão dão origem aos ramos xiita e sunita do Islã |
| 633-654 | Conquista islâmica da Pérsia |
| 632-661 | Califado Rashidun |
| 661-750 | Califado Omíada |
| 750-1258 | Califado Abássida |
| 940 | Ocultação do Mahdi |
| 977-1186 | Dinastia Gaznévida |
| c. 977-1010 | Composição do <i>Shahnameh</i> por Abolqasem Ferdowsi Tusi |
| 1037-1063 | Dinastia Seljúcida |
| 1219-1221 | Conquista mongol da Pérsia |
| 1501 | Estabelecimento da dinastia safávida e promoção do xiismo duodécimo como religião oficial no Irã – antes predominantemente sunita |
| 1587-1629 | Centralização do Estado safávida sob o xá Abbas, o Grande |
| 1722 | Tomada de Isfahan pelos afegãos e queda da dinastia Safávida |
| 1736-1747 | Reino de Nader Shah, conflito com o clero xiita e tentativa de criação de um império islâmico após conquistas no leste |
| 1747-início dos anos | Assassinato de Nader Xá e guerras tribais pelo poder |

| | |
|------------------------|--|
| 1760 | |
| Meados de 1760- | Reinado de Karim Khan Zand |
| 1779 | |
| 1779-1794 | Retomada das guerras tribais após a morte de Karim Khan Zand e ascensão da dinastia Qajar |
| 1770-1800 | Crescimento da influência independente do clero |
| 1796 | Coroação de Agha Mohammad Khan Qajar |
| 1797-1834 | Reinado de Fath Ali Xá Qajar e concordância entre Estado e clero |
| 1804-1813 | Derrota Primeira Guerra Perso-Russa. Irã perde o Cáucaso e cede aos russos direitos exclusivos de navegação bélica no Mar Cáspio |
| 1826-1828 | Derrota na Segunda Guerra Perso-Russa. Irã é obrigado a um sistema de capitulações em favor dos russos, além de novas perdas territoriais |
| 1834-1848 | Reinado de Mohammad Xá Qajar |
| 1848-1896 | Reinado de Nasser al-Din Xá Qajar |
| 1848-1851 | Reformas centralizadoras de Mirza Taqi Khan, Amir Nezam. Parte da “modernização defensiva” Qajar |
| 1872 | Concessões vultuosas de monopólio ao Barão Julius de Reuter |
| 1879 | Descoberta do “Cilindro de Ciro” nas ruínas da Babilônia e da Mesopotâmica, no território do atual Iraque |
| 1891-1892 | Revolta do Tabaco. Protestos abrangendo todo o território iraniano, liderada pelo clero |
| 1896-1907 | Reinado de Mozaffar al-Din Xá Qajar |
| 1900 | França obtém monopólio das pesquisas arqueológicas no Irã |
| 28 mai 1901 | Concessão de direitos exclusivos de exploração de petróleo a William Knox D’Arcy |
| 1904-1905 | Onda de revoltas desencadeada por uma crise econômica impulsionada pela inflação e falência estatal |
| Jul 1906 | Refúgio de manifestantes na legação britânica. Uma Constituição passa a ser reivindicada pelos revoltosos |
| 5 ago 1906 | Irã passa a ter um Palamento e Constituição em resposta às agitações populares lideradas pelo clero, <i>bazaar</i> e aristocratas liberais |
| 1907-1909 | Reinado de Mohammad Ali Xá Qajar |
| Ago 1907 | Convenção Anglo-Russa. Divisão do Irã em zonas de influência |
| 1908 | Primeiro poço de petróleo |
| Jun 1908 | Bombardeio do Parlamento por ordens de Mohammad Ali Xá, |

| | |
|-----------------------|--|
| | restauração da autocracia e início da guerra civil |
| 1909 | Fundação da Companhia Anglo-Persa de Petróleo |
| Jul 1909 | Revolucionários capturam Teerã e restauram o governo constitucional |
| 1909-1925 | Reinado de Soltan Ahmad Xá |
| Nov – dez 1911 | Início da ocupação do norte e ultimato russo, resultando no aborto das reformas constitucionalistas |
| 1912 | Marinha britânica passa a usar petróleo no lugar de carvão para seus navios |
| 1914-1918 | Primeira Guerra Mundial. Invasão do Irã por tropas russas, britânicas, alemãs e otomanas |
| Ago 1919 | Acordo Anglo-Persa. Amplas concessões aos britânicos arriscavam transformar o país, para todos os efeitos, num protetorado |
| 26 out 1919 | Nascimento de Mohammad Reza, futuro Mohammad Reza Xá Pahlavi |
| 21 fev. 1921 | Golpe de Estado. Reza Khan ocupa Teerã com tropas cossacas e Seyed Zia al-Din Tabataba'i assume como primeiro-ministro |
| 1923 | Reza Khan torna-se primeiro-ministro |
| 12 dez 1925 | Reza Xá é coroado. Início da dinastia Pahlavi |
| 1927 | Abolição das capitulações |
| 1928 | Novo código de vestimenta |
| 1933 | Cancelamento da Concessão D'Arcy e novo acordo com a Companhia Anglo-Persa de Petróleo |
| 8 out 1934 | Comemoração do Milenário de Ferdowsi (c. 940-1020) |
| 1935 | Fundação da Academia da Língua Persa |
| 21 mar 1935 | “Irã” passa a ser o nome usado pelas chancelarias ocidentais para o país, antes chamado de “Pérsia” |
| 1936 | Proibição do véu às mulheres |
| 1939-1945 | Segunda Guerra Mundial |
| 1941 | Fundação do Partido <i>Tudeh</i> por Iraj Iskandari |
| 25 ago 1941 | Invasão anglo-britânica |
| 16 set 1941 | Abdicação de Reza Xá e início do reinado de Mohammad Reza Xá |
| Nov 1945 | Proclamação da República Autônoma do Azerbaijão |
| 22 jan 1946 | Proclamação da República de Mahabad |
| 1946 | Fundação do Fedayan-e Islam |

| | |
|-----------------------|--|
| 12 dez 1946 | Retomada do controle de Tabriz, evacuado pelos soviéticos |
| 4 fev 1949 | Primeiro atentado contra Mohammad Reza Pahlavi |
| 1949 | Fundação do Fronte Nacional por Mossadegh |
| 1951 | Nacionalização do petróleo. Mossadegh como primeiro-ministro |
| 19 ago 1953 | Operação Ajax, Golpe de 28 de mordad, Operação Pontapé. Destituição de Mossadegh e instauração da “ditadura monárquica” |
| 1957 | Criação da SAVAK |
| 1960 | Publicação da edição persa de <i>Mission for my country</i> (<i>Mamoriyat baray-e vatanam</i>) |
| 1961 | Publicação da edição inglesa de <i>Mission for my country</i> e início do governo do primeiro ministro Ali Amini |
| 1962 | Publicação clandestina de <i>Gharbzadegi</i> (“Ocidentose” ou “Ocidentoxicação”) por Jalal Al-e Ahmad |
| 9 jan 1962 | Governo Ali Amini lança a lei da reforma agrária que se tornaria a base da Revolução Branca do xá |
| 1963 | Fundação do Fedayan-e Khalq-e Iran |
| 26 jan 1963 | Plebiscito para Revolução Branca |
| 5 jun 1963 | Prisão do Aiatolá Ruhollah Khomeini |
| Out 1964 | Khomeini denuncia o estatuto dos militares americanos no Irã como uma volta das capitulações |
| 1965 | Fundação do Mojahedin-e Khalq |
| 1967 | Coroação de Mohammad Reza Pahlavi e publicação de <i>The White Revolution of Iran</i> |
| 12-16 out 1971 | Celebração dos 2500 anos do Império Persa |
| 1974 | Quadruplicação dos preços do petróleo pelo xá |
| 1976 | Hégira é substituída como marco da contagem dos anos pela fundação do Império Aquemênida por Ciro. Ano iraniano salta de 1355 para 2535 |
| 1977 | Fundação do Partido da Ressurgência (Rastakhiz). Publicação de <i>Besuy-e Tamadon-e Bozorg</i> (“Em direção à Grande Civilização”) por Mohammad Reza Pahlavi |
| 1979 | O xá deixa o país e Khomeini retorna. Abolição da monarquia e proclamação da República Islâmica |
| 27 jul 1980 | Morte de Mohammad Reza Pahlavi |
| 1980 | Publicação póstuma de <i>Réponse à L’histoire</i> , último livro do Xá |

APÊNDICE B: *SHAHNAMEH* COMO PROPAGANDA NA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

Figura 7 – Zahhak aterroriza a população do Irã



Primeiro cartão: “Nos ombros de Zakhak duas cresceram duas serpentes por mágica e a destruição choveu sobre o povo” [On Zakhak shoulder two serpents grew by magic and destruction was rained down on the people]. Segundo cartão: “as leis dos sábios tornaram-se ocultas e os desejos dos loucos tornaram-se generalizados; a mão do governo se alongou em propósito maligno; só se ouvia da bondade em segredo” [The laws of the wise became hidden and the desires of madmen became widespread; the hand of government grew long in evil purpose; goodness was only heard of in secret. Fontes: (MARENGO, 1942; WYNN, 2010, p. 3)

Figura 8 – O sonho de Zahhak e o protesto de Kaveh



Terceiro cartão: "Então, do palácio do imperador, ele viu três guerreiros aparecerem subitamente" [Then, from the palace of the emperor, he saw three warriors suddenly appear]. Quarto cartão: "Ele gritou e ergueu a mão diante do xá. "Ó, xá, eu sou Kaveh e demando justiça. Deve haver um limite à opressão; a opressão deve sempre ter uma causa justa" [O Shah, I am Kaveh in demand of justice. There must be a limit to oppression; oppression must always have a just cause] Fontes: (MARENGO, 1942; WYNN, 2010, p. 3)

Figura 9 – A revolta de Kaveh e o fim de Zakhak



Quinto cartão: “Fortemente amarrou suas duas mãos e cintura, de modo que seus grilhões não pudessem ser quebrados nem por um elefante furioso” [Strongly he tied his two hands and waist, so that his fetters could not be broken, even by a raging elephant] Sexto cartão: “Rapidamente, como um mensageiro, ele levou Zakhak e o pregou ao Monte Damavand. Quando o nome de Zakhak se tornou pó, o mundo foi purificado do seu mal.” [Swiftly as a post-messenger he brought Zakhak away and bound him to Mount Damavand and, when the name of Zakhak became dust, the world was cleansed of his evil.] Fontes: (MARENGO, 1942; WYNN, 2010, p. 3)